PRIMERA PERSONA SINGULAR

REFLEXIONES EN TORNO AL INDIVIDUALISMO

Josefina Araos, Gabriela Caviedes, Jorge Fábrega, Daniel Mansuy,
Santiago Ortúzar, Pablo Ortúzar, Catalina Siles y Manfred Svensson
Claudio Alvarado R. (ed.)

instituto
de estudios
de la sociedad

Claudio Alvarado
Licenciado y magíster en derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Académico de esta casa de estudios y de la Universidad de los Andes (Chile). Director ejecutivo del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Josefina Araos
Licenciada y magíster en historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigadora del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Gabriela Caviedes
Licenciada en filosofía y estudiante de doctorado en filosofía de la misma casa de estudios. Investigadora del centro Signos de la Universidad de los Andes (Chile).

Jorge Fábrega
Sociólogo e ingeniero comercial, mención economía, de la Pontificia Universidad Católica de Chile. PhD y máster en políticas públicas de la Universidad de Chicago. Académico del Centro de Investigación de la Complejidad Social de la Universidad del Desarrollo.

Daniel Mansuy
Licenciado en humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez y doctor en ciencia política de la Universidad de Rennes. Director del centro Signos de la Universidad de los Andes (Chile) e investigador *senior* del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Santiago Ortúzar
Sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Pablo Ortúzar
Antropólogo social y magíster en análisis sistémico aplicado a la sociedad de la Universidad de Chile. Estudiante de doctorado en política de la Universidad de Oxford. Investigador del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Catalina Siles
Licenciada en historia de la Universidad de los Andes (Chile) y magíster en historia de la Pontificia Universidad Católica. Estudiante del doctorado en sociología en la misma institución.

Manfred Svensson
Licenciado en humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez y doctor en filosofía de la Universidad de Múnich. Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile) e investigador *senior* del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

PRIMERA PERSONA SINGULAR

REFLEXIONES EN TORNO AL INDIVIDUALISMO

Edición y prólogo de Claudio Alvarado

Josefina Araos, Gabriela Caviedes, Jorge Fábrega, Daniel Mansuy, Santiago Ortúzar, Pablo Ortúzar, Catalina Siles y Manfred Svensson.

Instituto de estudios de la sociedad

instituto
de estudios
de la sociedad

Comité editorial:
Pablo Chiuminatto, Jorge Fábrega, Joaquín Fermandois, Braulio Fernández,
Elena Irarrázabal, Daniel Mansuy, Héctor Soto y Alejandro Vigo.

PRIMERA PERSONA SINGULAR. REFLEXIONES EN TORNO AL INDIVIDUALISMO
Josefina Araos, Gabriela Caviedes, Jorge Fábrega, Daniel Mansuy, Santiago Ortúzar, Pablo Ortúzar, Catalina Siles y Manfred Svensson
Edición y prólogo de Claudio Alvarado

Instituto de Estudios de la Sociedad
Dirección de Publicaciones
Teléfonos (56-2) 23217792 / 99
Renato Sánchez 3838
Las Condes, Santiago, Chile
www.ieschile.cl

Primera edición: diciembre, 2019
ISBN: 978-956-8639-42-6
Registro de Propiedad Intelectual: 310.094

Diseño de interior y de portada: Huemul Estudio
Impresión: Andros Impresores

Ninguna parte de esta publicación puede ser reproducida o transmitida, mediante cualquier sistema —electrónico, mecánico, fotocopiado, grabación o de recuperación o de almacenamiento de información— sin la expresa autorización del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

PRIMERA PERSONA SINGULAR

REFLEXIONES EN TORNO AL INDIVIDUALISMO

Edición y prólogo de Claudio Alvarado
Josefina Araos, Gabriela Caviedes, Jorge Fábrega, Daniel Mansuy,
Santiago Ortúzar, Pablo Ortúzar, Catalina Siles y Manfred Svensson.

instituto
de estudios
de la sociedad

Hanns
Seidel
Stiftung

Agradecemos el apoyo que nos ha dado la Fundación Hanns Seidel
para hacer posible la publicación de este libro.

ÍNDICE

PRÓLOGO
Claudio Alvarado 9

EL INDIVIDUALISMO Y LA SOCIEDAD ABIERTA
Manfred Svensson 21

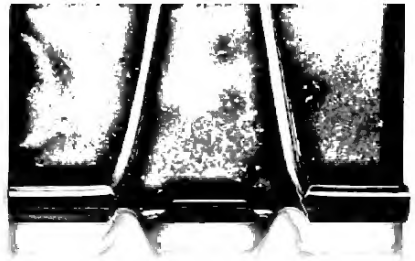
TOCQUEVILLE Y EL INDIVIDUALISMO DEMOCRÁTICO
Daniel Mansuy 41

ECONOMÍA MÁS ALLÁ DEL ECONOMICISMO
Jorge Fábrega 65

EL CUERPO EN DISPUTA. HACIA UNA EXPERIENCIA COMÚN DE LO FEMENINO
Gabriela Caviedes y Catalina Siles 89

LA CULTURA COMO HORIZONTE DE LO POSIBLE
Josefina Araos y Santiago Ortúzar 111

DESPUÉS DE LA SOBERANÍA INDIVIDUAL. APUNTES PARA UN POSCAPITALISMO PEREGRINO
Pablo Ortúzar 135



PRÓLOGO

Claudio Alvarado R.[1]

Todas las actividades humanas están condicionadas
por el hecho de que los hombres viven juntos
Hannah Arendt

El libro que aquí presentamos comenzó a escribirse a inicios de 2019. La primera versión de este prólogo, redactada en septiembre, tenía como telón de fondo una agenda pública dominada por una sola preocupación: nociones como cambio climático, calentamiento global y COP25 saturaban los medios. En ese entonces, nos parecía que el panorama descrito confirmaba la necesidad de una obra colectiva como *Primera persona singular*, orientada a reflexionar sobre la comprensión del individuo que predomina en el mundo actual. Después de todo, y tal como advirtiera tempranamente Pedro Morandé, el desafío ecológico despierta profundas interrogantes de índole antropológica[2].

Pero al escribir estas líneas ya sabemos que Chile no será sede de la COP25 y la cuestión ecológica ha pasado a segundo o tercer plano. El viernes 18 de octubre nuestro país literalmente estalló, desencadenándose la mayor crisis social y política que haya enfrentado desde el retorno a la democracia. Naturalmente, los hechos obligaron a replantear los pla-

1 Director ejecutivo del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES). Abogado y magíster en derecho de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Profesor de esta casa de estudios y de la Universidad de los Andes (Chile).

2 Ver más en Pedro Morandé, "Persona y naturaleza: perspectivas para una ecología humana", en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017), 201-207.

zos y prioridades de los proyectos editoriales que alimentan el trabajo del IES. En el caso de este libro, sin embargo, nos pareció pertinente no solo continuar adelante, sino incluso anticipar su publicación. Una de las lecturas que se ha ofrecido acerca de la ola de violencia, el estallido social y el malestar subyacente, tan difuso como innegable, apunta al carácter individualista de nuestra sociedad. Se trata de una idea de larga data, pero que volvió a surgir con fuerza a la hora de intentar explicar el origen de la crisis. Asimismo, el fenómeno se ha visto influido por dificultades socioeconómicas —altos niveles de desigualdad, alza en el costo de la vida, precariedad de los más vulnerables y de una porción significativa de la clase media—, pero también por el enorme déficit de credibilidad y legitimidad de nuestros principales referentes e instituciones públicas. Estas realidades exigen una reflexión a la altura de las (muy excepcionales) circunstancias. Por de pronto, así como hay quienes observan en esta crisis el despertar de un país que anhela mayor solidaridad —cuyo correlato sería la crítica al modelo neoliberal—, no deja de sorprender el hecho de que "la marcha más grande de Chile" haya sido una donde cada quien pudo clavar su propia bandera, sumando su propia demanda individual al clamor popular, sin importar demasiado cómo podrían articularse entre sí las diversas peticiones[3]. En cualquier caso, tanto la denuncia contra el individualismo como el actual déficit institucional plantean la pregunta por la concepción dominante del individuo y sus potestades, y esto guarda directa relación con la inquietud original de este libro. Ella podría resumirse del modo siguiente: ¿acaso no tiende dicha concepción a olvidar el marco social, cultural y temporal más amplio en que se desenvuelve la vida humana?

En ese sentido, y desde mucho antes de la crisis, uno de los desafíos más apremiantes que enfrentaba nuestra sociedad era precisamente esa

3 Para profundizar en la discusión sobre el "modelo" y su individualismo, véase Matías Petersen, "Subsidiariedad, neoliberalismo y el régimen de lo público", en Pablo Ortúzar (ed.), *Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado* (Santiago: IES, 2015), 139-167; y Matías Petersen, "Sobre derechos sociales, universalismo y realización recíproca", en Alejandro Fernández (ed.), *El derrumbe del otro modelo* (Santiago: Tajamar - IES, 2017), 83-104.

decreciente credibilidad y legitimidad institucional, producto de una proliferación de casos de abuso y corrupción públicos y privados. Aunque se trata de un fenómeno multicausal, no es imposible pensar que uno de los motivos que incidió en él es la noción de individuo que ha ido ganando terreno en nuestro imaginario colectivo. Muchas de las instituciones en crisis —desde la Iglesia Católica al Ejército, pasando obviamente por los partidos políticos y el Congreso— se caracterizan por exigir a sus integrantes, por su propia naturaleza, una dosis importante de sacrificio personal en favor del respectivo bienestar colectivo. Estos sacrificios, sin embargo, tienden a perder sentido si abrazamos de modo acrítico aquellas perspectivas que enfatizan la voluntad soberana del individuo como criterio rector de la vida social. ¿No se ve afectado acaso el desarrollo de ese tipo de vocaciones exigentes cuando predomina una subjetividad tan marcada por esa perspectiva? Después de todo, esta es incapaz de generar la motivación y sacrificio que requieren esas instituciones. Desde luego, no se trata de asumir ópticas deterministas ni nada semejante, pero sí de tomar conciencia acerca de los supuestos que requiere una vida colectiva mínimamente saludable, y de cómo ciertas ideas y prácticas asociadas a ellas tienden a erosionarlos[4].

Ahora bien, pese a que la crisis desatada en octubre favoreció un ambiente de reflexión acerca de la vida común, no es ningún misterio que basta con esbozar ideas como las planteadas en los párrafos anteriores para que surja el escepticismo, cuando no el temor, de aquellos lectores cuya principal (y sensata) inquietud consiste en la protección de las libertades individuales. La duda es si ellas no corren peligro al plantearse la pregunta por sus límites o eventuales aspectos problemáticos, y ciertamente la prevención es válida. No por casualidad, un intelectual y representante emblemático del conservadurismo norteamericano como Robert P. George ha dicho que "cualquier crítico del pensamiento político y moral liberal que aspire a ser mínimamente imparcial debe empezar por

4 Tomo esta idea de Pablo Ortúzar, "El sudeste apático", *La Tercera*, 15 de diciembre de 2018, https://www.latercera.com/opinion/noticia/el-sudeste-apatico/447669/.

reconocer francamente las genuinas contribuciones de la tradición liberal a la identificación y protección de las valiosas libertades humanas"[5]. Si bien no todos los autores de este libro comparten el tenor de las críticas de George a las corrientes liberales, todos coinciden en esa necesaria cautela al momento de pensar sobre el papel del individuo y su libertad en el mundo moderno y contemporáneo. No obstante, también debemos advertir que quien subraya de modo excesivamente unilateral la soberanía individual enfrentará serias dificultades para fundar con solidez incluso las propias libertades personales, en la medida en que su fundamentación es cualquier cosa menos trivial. A fin de cuentas, ellas demandan el respeto de terceros. Es decir, suponen el reconocimiento de ciertos aspectos del bienestar humano que requieren protección por parte de la comunidad política. Y para saber cuál libertad reconocer y respetar, y hasta dónde hacerlo, no basta su sola afirmación.

Llegados a este punto, cabe mencionar un motivo adicional para la publicación de esta obra, especialmente en un contexto como el que caracteriza al Chile de hoy, tan necesitado de diálogo público y compromiso democrático. Ocurre que nuestra discusión pública suele exhibir la tendencia —intacta durante la crisis— a procurar resolver las disputas acerca de tal o cual problema mediante la sola invocación de derechos individuales, sin darnos el trabajo de argumentar previamente por qué estaríamos en presencia de una auténtica exigencia de justicia. Sin embargo, tal como dijera John Gray, "cuando diferimos profundamente sobre el contenido del bien, apelar a los derechos no nos ayudará. Pues, en ese caso, discreparemos respecto de los derechos que tenemos. Las diferencias fundamentales respecto de los derechos expresan concepciones rivales del bien"[6]. Si realmente deseamos tomarnos en serio nuestras discrepancias

5 Robert P. George, *Para hacer mejores a los hombres. Libertades civiles y moralidad pública* (Madrid: Ediciones Internacionales Universitarias, 2002), 11.

6 John Gray, *Las dos caras del liberalismo. Una nueva interpretación de la tolerancia liberal*, (Barcelona: Paidós, 2001), 25.

no conviene eludirlas, sino enfrentarlas y analizarlas con rigor. Hoy una parte significativa de esas diferencias remite justamente al modo de concebir al individuo y su libertad. De ahí que, insistimos, no basta con invocar derechos y libertades para avanzar en el diálogo público que tanto requiere el país.

Aunque no siempre lo percibamos, este tipo de consideraciones, o la ausencia de ellas, tiene consecuencias políticas. Nótese lo siguiente: al entrar en las polémicas más acuciantes de nuestra época —y la crisis no ha impedido esta dinámica—, es frecuente que alguno de los bandos en disputa invoque como criterio aparentemente decisivo la elección libre y soberana del o los sujetos involucrados. En determinados momentos esa voluntad se asumirá como irrefutable en cuestiones económicas, pues no falta quien mira con recelo las trabas que imponen el derecho laboral o cualquier tipo de lógica solidaria en materia previsional. En otros casos se invocará la voluntad soberana para avanzar en las llamadas agendas valóricas o identitarias: en aborto, eutanasia y temas de género suele argumentarse así. Tal vez hay quienes, abrazando en general el paradigma de la soberanía absoluta e ilimitada del individuo, aún experimentan dificultades para promoverlo en determinadas dimensiones de la vida social: muchos progresistas en términos morales abogan por lógicas aparentemente comunitarias (¿estatistas?) en la esfera socioeconómica, y no pocos liberales económicos defienden la protección irrestrictica de la vida humana (aunque sin necesariamente preguntarse por la implicancias y exigencias de una auténtica cultura de la vida). Como fuere, este modo de argumentar, en virtud del cual ambos lados del espectro tienden a considerar la voluntad individual como el criterio rector de la vida social, ha favorecido el paradigma del individuo omnipotente.

Tal como sugiriera hace varias décadas Robert Spaemann, puede pensarse que tras estas dinámicas subyace una concepción del ser humano —una ontología— común a derechas e izquierdas; es lo que explicaría su curiosa "tendencia de producir en la realidad política lo contrario de lo

que originalmente pretenden"[7]. Por lo demás, se trata de un tema muy en boga en el contexto de crisis global de la democracia. Basta recordar, por ejemplo, el revuelo suscitado en los últimos años por la obra de Patrick Deneen, quien encuentra en el "individualismo estatista" una de las causas del declive del orden democrático liberal. En sus palabras, y siguiendo una vieja enseñanza de Alexis de Tocqueville, "el liberalismo moderno actúa haciendo que seamos más individualistas y más estatistas" a la vez[8]. Si lo anterior es plausible, se vuelve indispensable reflexionar acerca del estatus y los límites del individuo y sus prerrogativas: tal es el propósito del volumen colectivo que aquí prologamos.

Por todo lo señalado, es inevitable preguntarse por las raíces de estas dificultades, es decir, por el origen de la peculiar noción de autonomía que se ha impuesto en nuestra época. En efecto, dicha noción guarda un escaso vínculo tanto con la visión clásica del autogobierno como con la moderna autonomía kantiana[9]. Esta interrogante admite diversos niveles de análisis y este libro no busca responderla de modo exhaustivo; pero conviene explicitar que, frente a ella, el lector de estas páginas podrá encontrar dos inspiraciones teóricas principales, complementarias y no excluyentes entre sí. Por un lado, los planteamientos de Jean Bethke Elshtain, quien analiza críticamente las singulares pretensiones contemporáneas de autonomía, situándolas en el marco de la historia más amplia del concepto de soberanía. Hoy estaríamos en presencia de una forma de endiosamiento individual que deriva de visiones distorsionadas acerca de la soberanía, y no solo de la estatal. Los orígenes últimos de la comprensión dominante en este ámbito responderían a un malentendido de índole teológica[10]. Por

7 Robert Spaemann, "Sobre la ontología de 'derechas' e 'izquierdas'", *¿Persona y sociedad?* (1984): 7.

8 Patrick Deneen, *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* (Santiago: Rialp - IES - IdeaPaís, 2019), 39.

9 Ver más en *Ibid.* y en Alejandro Vigo, "Kant: liberal y anti-relativista", *Estudios Públicos* 93 (2004): 29-49.

10 Jean Bethke Elshtain, "Sovereign God, Sovereign State, Sovereign Self", *Notre Dame Law Review* 66 (1991): 1355-1378.

otro lado, un autor recurrente a lo largo del libro es el ya aludido Alexis de Tocqueville. Mientras Benjamin Constant se complacía en el "goce apacible de la independencia privada" que distinguiría al mundo moderno, Tocqueville apunta al novedoso tipo de individualismo que trajo consigo el advenimiento de la democracia. No se trata de mero egoísmo, aunque tampoco se disocian por completo. En sus palabras, "el egoísmo deseca el germen de todas las virtudes; el individualismo no agota, desde luego, sino la fuente de las virtudes públicas; mas, a la larga, ataca y destruye todas las otras y va, en fin, a absorberse en el egoísmo"[11]. Si aún nos sorprenden la apatía y la desafección ciudadana respecto de nuestras principales instituciones políticas, más debiera sorprendernos el hecho de que un pensador de origen aristócrata como Tocqueville haya previsto de modo tan claro hace casi dos siglos la falta de compromiso e interés cívico que hoy desvelan al mundo occidental (especialmente si recordamos, además, que Tocqueville habla desde una perspectiva no reaccionaria, sino amigable con el régimen democrático y la modernidad misma).

Traer a colación el análisis de Tocqueville es pertinente no solo porque ayuda a comprender mejor nuestra propia situación, sino además por el tipo de paliativos que sugiere a la hora de intentar arrancar al individuo democrático del progresivo encierro en sí mismo. Para el francés, un lugar crucial en ese esfuerzo viene dado por las asociaciones intermedias, aquello que hoy llamamos la sociedad civil organizada. Ellas, sin embargo, han sido quizá las principales perjudicadas por las consecuencias nocivas del individualismo contemporáneo. Si bien la sociedad civil goza en abstracto de buena prensa, pareciera ser cada vez más difícil asumir a cabalidad las consecuencias de una asociatividad civil y política robusta y, por tanto, dotar de un estatus digno de ese nombre a estas instituciones en el contexto de nuestra vida colectiva. De hecho, no deja de sorprender que la crisis actual, la más relevante del Chile posdictadura, no haya tenido voceros,

11 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2015), II, segunda parte, cap. II, 466.

orgánica ni petitorios. Durante semanas hemos visto una movilización social y asocial a la vez, por paradójico que resulte. Además, al momento de pensar en el espacio público, no faltan las voces que lo identifican si no derechamente con lo estatal, al menos con un particular tipo de régimen que obliga a las entidades de la sociedad civil a comportarse como si fueran parte de la burocracia del Estado, ignorando su especificidad propia[12]. Probablemente el debate reciente más sintomático a este respecto haya sido la disputa sobre la llamada objeción de conciencia institucional. En Chile el derecho de asociación tiene rango constitucional, y la propia ley de aborto, tal como entró en vigencia, disponía expresamente tal objeción. Pero durante el año 2018, tanto la Contraloría como un alto número de parlamentarios quisieron obligar a varios centros de salud privados que participaban de la red pública de salud a optar entre practicar abortos, traicionando su ideario, o abandonar esta red pública si acaso deseaban ser fieles a sus principios institucionales. La sola posibilidad de concebir el actuar de asociaciones en cuanto tales, y no simplemente de sus miembros aislados, asomaba como un despropósito a ojos de sus detractores, pese a que tal actuar es una realidad que nuestro lenguaje coloquial suele reconocer con mucha frecuencia (que tal empresa tenga mayor conciencia ecológica, que la Iglesia pida perdón, etc.")[13].

Ninguna de estas dificultades es exclusiva de nuestro país, por cierto. Según ha explicado el filósofo francés Pierre Manent, hoy existe una nueva ortodoxia en el ámbito de las ideas y tendencias políticas, para la cual

> los pueblos o las clases, las comunidades humanas o las asociaciones en general, no tienen soberanía ni legitimidad intrínseca. No pueden formar el marco de la acción humana. Las únicas realidades humanamente significativas, las únicas que tienen derecho a derechos incon-

12 Véase Fernández (ed.), *El derrumbe del otro modelo.*

13 Ver más en Claudio Alvarado *et al.*, "Objeción de conciencia institucional", *Claves para el debate* nº1 (agosto de 2018).

> testables son el individuo, por un lado, y la humanidad, por el otro; entre estos dos, estrictamente hablando, no hay nada de valor. Esta doctrina se aplica en diferentes áreas: en términos económicos, contra cualquier forma de proteccionismo; en términos políticos, contra cualquier forma de soberanía nacional; en términos morales, contra cualquier grupo intermedio cuya legitimidad pueda contradecir los derechos del individuo o de la humanidad[14].

Naturalmente, no se requiere compartir la dureza ni las opiniones específicas de Manent en todos los tópicos que esboza para advertir que, en la actualidad, hay una manera peculiar de entender al individuo que ha impactado en múltiples esferas de la vida social.

Si se quiere, el contenido del presente volumen colectivo consiste en analizar críticamente diversas manifestaciones de dicha comprensión del individualismo. Así, en el capítulo que sigue a este prólogo, Manfred Svensson muestra que la historia del individuo y su subjetividad no se identifica con el itinerario que ellos han seguido en la modernidad. Al observar los procesos de larga duración, lo que encontramos más bien son muy diversas comprensiones del individuo. Se trata de una aclaración pertinente, pues con frecuencia se intenta dar por zanjadas ciertas discusiones bajo la premisa de que en la sociedad abierta existiría un único modo válido de entender al individuo y su subjetividad. A continuación, Daniel Mansuy profundiza en los planteamientos de Tocqueville ya señalados, buscando iluminar la dimensión estrictamente política del individualismo. Ahí dirige su mirada a nuestra ambigüedad acerca del compromiso cívico y advierte acerca de los riesgos que corre la democracia cuando individualidad y vida cívica se desacoplan. En el tercer capítulo, Jorge Fábrega examina los supuestos y dificultades del economicismo —distinto del pensamiento y la ciencia económica—, revisando las limitaciones de

14 Pierre Manent, "Populist Demagogy and the Fanaticism of the Center", *American Affairs* I, núm. 2, https://americanaffairsjournal.org/2017/05/populist-demagogy-and-the-fanaticism-of-the-center/.

ciertas aproximaciones a esta disciplina que aún imperan en nuestro país. Por el bien del propio análisis económico, Fábrega subraya la necesidad de abrirse a otras visiones que logren dar cuenta adecuadamente del fenómeno de la cooperación humana. Por su parte, Gabriela Caviedes y Catalina Siles ahondan en las paradojas de importantes e influyentes corrientes feministas actuales, cuyos fundamentos intelectuales tienden a olvidar la pregunta por el aspecto común y el sujeto colectivo que dio origen al movimiento feminista: las mujeres en cuanto tales. Luego, Josefina Araos y Santiago Ortúzar interrogan lo que bien podría considerarse el sustrato de todas las dificultades aquí señaladas, y que consiste en la relación entre el individuo y la cultura que lo antecede. Sin ella, el propio despliegue del individuo resulta incomprensible, cuando no inviable. Por último, Pablo Ortúzar cierra este recorrido inspirado en los trabajos de Elshtain, subrayando la manera en que derechas e izquierdas —capitalismo y socialismo— han sido capturadas por una noción de individuo tan soberano como antes se lo consideró al Estado y al mismo Dios. En esa línea, indica algunas consecuencias sociales problemáticas que trae consigo esta perspectiva, y sugiere posibles alternativas ante este escenario.

Desde luego, los diversos capítulos de este libro apenas exploran un tema que exige mayor detención, pero tenemos la firme convicción de que este tipo de ejercicios son indispensables, sobre todo en momentos de crisis social. No solo por las tensiones y dilemas intelectuales vinculados a la noción de individuo que se ha impuesto hoy. Sino, ante todo, por sus repercusiones en la vida concreta de las personas, especialmente de los más vulnerables. En palabras simples, el problema no es solo que Chile sea uno de los países menos generosos de la región en términos de filantropía. Nuestro drama es que en esta angosta y larga faja de tierra los mayores de 80 años tienen la tasa de suicidios más alta del país[15] y que más de mil

15 Ana Paula Vieira, "Suicidio en personas mayores en Chile: su tendencia entre los años 2002-2013", *Nutrición y vida*, 5 de enero de 2018, http://nutricionyvida.cl/suicidio-en-personas-mayores-en-chile-su-tendencia-en-entre-los-anos-2002-2013/.

niños entre cero y tres años están solos en hospitales o casas de acogida[16]. Aunque estos casos son distintos en muchos sentidos, ayudan a entender por qué se ha vuelto un lugar común denunciar el carácter individualista de nuestra sociedad. A la luz de esas realidades, no es fortuito si hablamos de individualismo al cuestionar ciertas características de la economía de mercado (y así, por ejemplo, la indiferencia de las élites o los más aventajados ante las carencias de los más desposeídos sería signo de individualismo); o al pensar en los problemas medioambientales, como indicábamos al comienzo de este prólogo (y así, por ejemplo, seríamos individualistas al no considerar en nuestras prácticas de consumo la situación de las futuras generaciones). Contribuir a comprender mejor tanto las causas como los efectos de estos fenómenos es la finalidad de este libro.

En todo caso, lo ponemos a disposición del público sabiendo que, tal como ocurre con la condición humana en general, la reflexión teórica es solo un insumo entre otros para pensar acerca de los problemas que enfrentamos. Sin ir más lejos, ya han pasado varias décadas desde que nuestro Nicanor Parra expresara, de una manera probablemente irrepetible, el mismo tipo de inquietudes que motivan esta publicación:

Yo soy el Individuo.
Se construyeron también ciudades,
Rutas
Instituciones religiosas pasaron de moda,
Buscaban dicha, buscaban felicidad,
Yo soy el Individuo.
Después me dediqué mejor a viajar,
A practicar, a practicar idiomas,
Idiomas,

16 Pepa Valenzuela, "Acompañando a una guagua sola", *The Clinic*, 16 de agosto de 2019, https://www.theclinic.cl/2019/08/15/acompanando-a-una-guagua-sola/.

Yo soy el Individuo.
Miré por una cerradura,
Sí, miré, qué digo, miré,
Para salir de la duda miré,
Detrás de unas cortinas,
Yo soy el Individuo.
Bien.
Mejor es tal vez que vuelva a ese valle,
A esa roca que me sirvió de hogar,
Y empiece a grabar de nuevo,
De atrás para adelante grabar
El mundo al revés.
Pero no: la vida no tiene sentido.

("Soliloquio del individuo", en *Poemas y antipoemas*)

Precisamente porque la vida sí tiene sentido, es porque urge interrogar nuestra concepción del individuo y su relación con el mundo que lo rodea.

Santiago, 3 de noviembre de 2019

EL INDIVIDUALISMO Y LA SOCIEDAD ABIERTA[1]

Manfred Svensson[2]

En 1860, Jacob Burckhardt escribía que recién en la cultura italiana del Renacimiento, hacia mediados del siglo XV, "el hombre se convierte en *individuo* espiritual y como tal se reconoce"[3]. Con esas palabras da clara expresión a un mito sobre el surgimiento de la individualidad que aún atraviesa nuestras discusiones. Según este mito, en algún momento relativamente reciente de la historia de la humanidad, el individuo fue descubierto o emergió, se creó a sí mismo o se reconoció como tal. Con él habría nacido también la libertad. La fuerza de esta idea es indudable: hoy apenas somos capaces de articular un discurso sobre lo que constituye una sociedad abierta donde la autonomía no sea el valor fundamental, y así también acabamos imaginando el pluralismo y la libertad como fenómenos recién llegados a nuestro mundo.

El mito es fuerte, y esa fuerza puede paralizar. Si lo tenemos por verdadero, no será fácil persuadirnos de volver sobre nuestros pasos, someter el individualismo a crítica y procurar corregir en algún aspecto nuestra mirada. Todo eso podría tener más riesgos que beneficios. Nadie niega, desde luego, que este tipo de autoexamen llegue a ser iluminador. Pocos

1 Por sus comentarios a este capítulo agradezco al equipo del Instituto de Estudios de la Sociedad y a Eduardo Galaz.

2 Director del Instituto de Filosofía de la Universidad de los Andes (Chile) e investigador *senior* del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES). Licenciado en humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez y doctor en filosofía de la Universidad de Múnich.

3 Jacob Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Madrid: EDAF, 1982), 105. Cursivas en el original.

descartarán que muchas de las patologías de nuestra sociedad puedan ser descritas de un modo que remita al encierro en el propio yo. Pero el ejercicio se suele acometer con comprensible timidez: si el bien que la condición individualista nos ha traído es la libertad, tal vez debamos estar dispuestos a sobrellevar todos los males que vengan de su mano. La discusión sobre el individualismo debe partir por aquí, pues el obstáculo es efectivamente formidable: nadie resultará persuadido por una crítica del individualismo —ni nosotros querríamos persuadir— si el precio a pagar es el sugerido.

La pregunta, con todo, es cuánta verdad hay en el mito. Quizás no debemos imaginar al individuo irrumpiendo en un momento reciente ni remoto. Tal vez lo que la historia nos muestra son distintos modos en que se ha configurado la relación entre el individuo y la comunidad, sin que alguno de estos dos polos haya sido del todo obliterado en momento alguno. Si esta es una representación más fiel de nuestro pasado, también cambia nuestra manera de pensar sobre la libertad. Cabe observarla con más elementos a la vista, sin temor a que por ello la iniciativa, la responsabilidad o la conciencia individual se nos vayan a escurrir entre los dedos.

Comenzaré este capítulo con algunas ilustraciones simples de cómo opera el mito en nuestra discusión pública y con alguna alusión a los paradigmas que están en el trasfondo de la misma (una usualmente tosca contraposición entre sociedad tribal y sociedad moderna). Desde ahí nos dirigiremos a algunos autores —como Karl Jaspers— que han situado más atrás en el tiempo la aparición de la individualidad. También intentos de ese tipo pueden realizarse de modos muy distintos. A veces, dichas miradas hacia el pasado simplemente buscan un arraigo histórico mayor para las concepciones del individuo y de la libertad que dominan hoy; a veces, en cambio, mirar hacia el pasado implica abrirse a otras visiones que nos sirvan de contraste. Y una de las cosas que necesitamos es precisamente la conciencia de contrastes razonables, donde la alternativa a la condición actual no sea una barbarie que nadie en su sano juicio desearía.

Si bien las consideraciones que siguen constituyen ante todo una reflexión histórica de carácter muy general, esta no consiste en un tecnicismo sin importancia. Buena parte del modo en que se delibera respecto del pluralismo contemporáneo tiene que ver con la manera en que imaginamos el lugar del individuo en configuraciones sociales previas. Cómo concebimos el pasado pesa sobre las alternativas que estamos dispuestos a imaginar en el presente. Asumir que la configuración de la libertad individual ofrecida por el capitalismo democrático es la libertad individual misma —como varios discursos influyentes tienden a hacerlo— anula todo intento reflexivo respecto de la situación contemporánea. De ahí se pasa rápidamente a la idea de que todos los males que pueda generar son simplemente el precio a pagar por la aparición de la libertad individual. Para peor, esa aproximación obliga a pensar alguna forma opresiva de colectivismo contrario a dicha libertad individual como única alternativa a este orden. No hay razón, como mostrará este capítulo, para aceptar esta tosca disyuntiva.

1. La irrupción de la subjetividad moderna

El siglo XIX fue el siglo en que irrumpió el concepto de individualismo. Lo introdujeron primero los críticos del fenómeno, reaccionarios como De Maistre; luego observadores agudos como Tocqueville lo distinguieron del egoísmo; a muy poco andar ya había liberales que lo ocupaban no como herramienta de crítica, sino para describir su propia posición[4]. Pero junto con consolidarse el término, en esta época surge también la preocupación por el origen de la individualidad. Hemos mencionado ya el influyente ejemplo de Burckhardt, cuya obra puede ser uno de los gestos inaugurales de la tendencia a olvidar que la individualidad es más bien una

4 Para una discusión informada (aunque no particularmente aguda) véase Steven Lukes, "The Meanings of 'Individualism'", *Journal of the History of Ideas* 32, núm. 1 (1971): 45-66. Sobre Tocqueville, véase más en el capítulo de Daniel Mansuy.

constante de la historia humana. La historia de la individualidad puede, en efecto, contarse de maneras muy distintas. Una alternativa es presentarla de un modo en donde se desplieguen las distintas modulaciones de la individualidad a lo largo de la historia. Otra opción —y así suele hacerse hoy— es narrar su historia de un modo que la presente como una novedad radical. Para liberarnos de esta visión, lo primero que necesitamos es tomar conciencia de cuán influyente es ella.

Consideremos una de las variantes de este último proyecto que ha tenido fuerte difusión en la discusión nacional. En su instructivo ensayo *Lo que el dinero sí puede comprar*, Carlos Peña se propone explicar los beneficios morales, políticos y culturales del mercado, beneficios que la reciente crítica al mismo —la del año 2011 en adelante— tendió a opacar. Que el dinero vuelve más abstractas nuestras relaciones, que las formas de vida tradicionales se ven corroídas, que se vive en algún sentido más a la intemperie, nada de eso es negado en dicho libro. Pero en él se apunta, ante todo, a lo que parece ganarse en su lugar: la configuración de vidas propias y de las libertades políticas al alero del libre intercambio. No es que se viva materialmente mejor al precio de la pérdida del sentido, como podrían afirmar tanto críticos como defensores del mercado; Peña procura más bien poner de relieve el nuevo modo en que se configura el sentido, los beneficios morales del mercado. Ocupa aquí un lugar central la tesis según la cual la subjetividad misma surgiría como efecto de la economía moderna. La economía moderna, en esta lectura, acaba con la comunidad vital entre las personas, pero justamente por medio de esta impersonalidad abriría espacio para un nuevo ámbito interior, del que se dispone sin necesidad de compartirlo. Así, el individuo libre no sería un fenómeno presocial —como en las versiones más ingenuas del liberalismo—, sino el producto de un desarrollo social muy específico. Mediante el consumo las personas se diferenciarían y se editarían a sí mismas. En tal escenario puede seguir habiendo cooperación, pero no hay ya fines compartidos. El mercado sería, pues, la bisagra fundamental por la que pasamos desde

sociedades tradicionales, en que los individuos comparten su trayectoria vital completa, a las sociedades modernas, donde la interdependencia material va acompañada de muy tenues vínculos a nivel de conciencia[5].

La discusión de Peña es, sin duda, instructiva con respecto a la relación entre un tipo de economía y una forma de la individualidad. Se trata, sin embargo, únicamente de una expresión de ella, no de la irrupción de la individualidad misma. Pero el texto de Peña nos interesa aquí precisamente porque ilustra una tendencia a presentar este tipo de transiciones como si recién con ellas surgiera el individuo mismo. Dicha tendencia no es un fenómeno menor en el pensamiento contemporáneo. Pensemos, por ejemplo, en Foucault. Tras introducir su proyecto en *Las palabras y las cosas*, nos habla de lo reconfortante que será descubrir que "el hombre es solo una invención reciente, una figura que no tiene ni dos siglos"[6]. Con esas palabras, Foucault no está negando la existencia previa de la especie humana. Pero su interés por el surgimiento de la subjetividad específicamente moderna es tal, que se expresa de una manera que parece volver irrelevante el pasado previo. Un modo de ser del individuo resulta desenmascarado como invención reciente, pero quitada esa máscara no aparece en su lugar una visión distinta de la humanidad de la que quepa hablar con sentido[7].

La aproximación que retratamos postula un contraste abismal entre comunidades tradicionales y sociedades modernas, sugiriendo así que el individuo premoderno confunde su subjetividad con la de los demás. De las distintas versiones de tal idea, aquí nos interesa particularmente la vía por la que dentro de la tradición liberal se ha popularizado este tipo de contraste. Es por la contraposición de Karl Popper entre sociedad cerrada y sociedad abierta que esta división se conectó de modo decisivo con la

5 Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar* (Santiago: Taurus, 2017), 187-222.

6 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968), 9.

7 Sobre estos temas se volverá hacia el final de este libro, en el capítulo de Josefina Araos y Santiago Ortúzar.

manera en que formulamos nuestras esperanzas sobre la libertad y el pluralismo. En su obra, Popper plantea que desde la Grecia antigua la humanidad ha presenciado una lucha entre defensores de la "sociedad abierta" (como Pericles y su generación) y los "enemigos" de esta (Platón y su descendencia). En la generación de Pericles, en efecto, Popper cree encontrar la "Gran Generación" que contrasta con la sociedad tribal en donde cada persona tiene un lugar asignado. Así, a un lado tenemos humanitarismo, al otro tribalismo; a un lado racionalismo crítico, al otro una "actitud imbuida de magia o irracionalidad hacia las formas de la vida social"[8]. No hay aquí elaboración alguna sobre los distintos tipos de apertura que el espíritu humano ha mostrado a lo largo de su historia[9]. En lugar de eso, Popper proyecta una comprensión contemporánea de la libertad hacia atrás —la "emancipación del individuo" estaría en el origen de la democracia ateniense[10]—, de modo que la célebre oración fúnebre de Pericles, por ejemplo, se vuelve un ejemplo de "individualismo igualitario"[11]. Si uno atiende a *La llamada de la tribu*, de Mario Vargas Llosa, encuentra la más reciente popularización de esta perspectiva en nuestro medio. Antes del "nacimiento del individuo", escribe Vargas Llosa, no tendríamos sino un "mundo colectivista, tribal", una "sociedad inmóvil y sin cambios", "cuando el hombre no era todavía un individuo racional y libre"[12]. Llegados a este punto, estos contrastes entre el pasado y el presente revelan sin tapujos su estrechez: sin ningún atisbo de curiosidad intelectual, el pasado solo se invoca para dificultar o derechamente impedir la crítica del presente.

8 Estas caracterizaciones, sin mayor elaboración, son repetidas en diversos pasajes. Véase, por ejemplo, Karl Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1992), 27, 161, 171.

9 El contraste terminológico entre sociedades abiertas y cerradas había nacido en Bergson —y fue recogido por autores como Voegelin— con ese género de pregunta en mente. Para una aproximación a esa tradición véase Thierry Gontier, "Open and Closed Societies: Voegelin as Reader of Bergson", *Politics, Religion & Ideology* 16, núm. 1 (2015): 23-38.

10 Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 107.

11 *Ibid.*, 182.

12 Mario Vargas Llosa, *La llamada de la tribu* (Madrid: Alfaguara, 2018), 146 y 164.

Se trata de una paradójica defensa cerrada de la sociedad abierta que, en palabras de Popper, constituye "la única fe posible"[13].

Pero el problema que acá consideramos adopta también otras formas. En lugar de plantear una enorme contraposición entre sociedad tradicional y sociedad moderna, a veces se proyecta hacia atrás la existencia de la comprensión moderna de la libertad individual. Así ocurre, por ejemplo, en algunos intentos por explicar la singularidad del Occidente moderno a partir de su trasfondo cristiano. Esta puede ser tesis cristiana, y puede también ser tesis liberal; pero es una tesis que se interesa por el cristianismo ante todo por esta condición de antecedente del liberalismo. En una de sus más recientes versiones de *Inventing the Individual*, Larry Siedentop recorre la idea de individuo desde los más tempranos orígenes cristianos hasta el ocaso de la Edad Media. Siedentop no escribe como un crítico cristiano del mundo moderno, sino buscando los orígenes remotos de las libertades modernas. Escribe contra quienes acentúan la oposición entre el cristianismo y el mundo secular contemporáneo, como si tal oposición debiese ser un ingrediente central de nuestras guerras culturales. Esta obra reacciona contra aquella literatura que lee el pasado pagano como un mundo secular, a cuya libertad debemos aspirar como modelo para nuestro propio mundo plural. A quienes exponen tal imagen del pasado, Siedentop contrapone un trasfondo antiguo en el que la compenetración del individuo con su *polis* y su familia queda retratada en los más duros términos. Apoyándose en *La ciudad antigua*, de Fustel de Coulanges, nos recuerda el carácter religioso de la estructura familiar romana, un mundo donde cada tribu, ciudad y familia es una pequeña iglesia, encabezada por la autoridad sagrada del *paterfamilias*; un mundo donde los límites de la identidad personal están dados por la asociación física y los roles sociales heredados. Una vez que dichos roles se vuelven secundarios para la proclamación del mensaje cristiano, se desata la revolución que hasta

13 Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 181.

el día de hoy estaríamos contemplando. Y como bien muestra Siedentop, la anterior es una tesis que puede ser defendida a diversos niveles: no solo atendiendo a las ideas que forjan la individualidad —la exploración de las profundidades de la conciencia, la proclamación de la igual dignidad de los hombres—, sino también considerando las transformaciones realizadas en otro plano, como el cambio en la concepción del heroísmo que tiene lugar cuando los mártires pasan a ser hombres comunes y corrientes.

¿No es esta una representación más fiel de nuestro pasado? En efecto, una visión como la descrita ciertamente es más razonable que el tipo de esquema que antes consideramos. Los individuos no son imaginados como una creación moderna, sino como fruto de un largo desarrollo. Pero también es cierto que esta perspectiva nos mantiene entrampados en muchos de los mismos problemas. La idea de que antes el individuo no se diferenciaba en ningún sentido relevante de su comunidad simplemente se mueve hacia atrás: desde el mundo de Carlomagno al mundo de Ulises, o del mundo de Shakespeare al de Julio César y Marco Antonio. Se defiende así una historia de la individualidad más extensa, pero seguimos sin comprensiones diferenciadas del lugar del individuo que podamos contrastar unas con otras. Una mirada más generosa hacia atrás tal vez puede ayudarnos a alterar los términos de esta discusión.

2. La era axial y el surgimiento premoderno de la individualidad

Hasta aquí hemos reseñado dos maneras de concebir la libertad individual moderna en relación con su pasado. Por una parte, hemos visto una fuerte tendencia a acentuar su radical novedad, contrastándola con sociedades premodernas donde la individualidad parece ausente; por otra parte, también se observan intentos por proyectarla hacia atrás, mostrando que ella tendría no solo una legitimidad moderna, sino también una cristiana. Volvamos al siglo XIX, que vio nacer la reflexión sobre el individualismo. Para algunos prominentes autores de esa época, la suya era más bien una

era de anonimato y masificación, que requería enfrentarse con el mundo antiguo precisamente para conocer la individualidad. Así, Kierkegaard pedía que "la gente volviera simplemente a la Antigüedad y aprendiera lo que significa ser un hombre personal individual"[14]. Una década más tarde, John Stuart Mill describía la época de Sócrates como una edad en la que "abundaban las grandezas individuales"[15]. La "invención" del individuo aquí no se atribuye al capitalismo democrático ni al cristianismo; su historia se concibe, más bien, como coextensiva con nuestra cultura.

Hay, en otras palabras, una irrupción de la subjetividad bastante anterior al surgimiento de la distintiva subjetividad moderna. Después de todo, una vez que se toma algo de distancia respecto de las visiones discutidas en la sección anterior, cualquier persona educada recuerda haber oído hablar de Antígona o don Quijote. Sin mayor esfuerzo comienza a desfilar ante nuestros ojos una individualidad difícilmente encasillable. Estos no son individuos "soberanos", pero tampoco son personas que simplemente se funden con su entorno. No los tomaríamos por representantes de la racionalidad crítica moderna, pero tampoco como ejemplos de un pensamiento "mágico-religioso" que inhibe todo cambio, ni mucho menos como meras extensiones de sus respectivas "tribus", a las que sus individualidades singulares desafían abiertamente. La existencia misma del género de la tragedia da cuenta de personas atentas a más de una autoridad; quien vive en esa tensión no se encuentra reducido a su rol social[16]. Ahí hay individuo, pero precisamente porque este sabe que hay mucho más que él: el límite infranqueable que la ley divina le recuerda —hay que enterrar al hermano— le permite levantarse contra la ley de la ciudad.

14 Søren Kierkegaard, *Mi punto de vista* (Buenos Aires: Aguilar, 1972), 67.

15 John Stuart Mill, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2001), 86.

16 Véase la interesante discusión de MacIntyre acerca de cómo en la tragedia se revelan rasgos del hombre ateniense que lo distinguen del hombre homérico (una distinción algo más sutil que la de sociedad tribal y sociedad abierta) en Alasdair MacIntyre, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987), cap. 11.

Para situar ese tipo de existencias en nuestra visión de la historia puede ser instructivo dirigirnos al clásico *Origen y meta de la historia*, publicado por Karl Jaspers en 1949. Con una mirada que no se limitaba a Occidente, Jaspers introdujo en dicha obra el concepto de una "era axial" entre 800 y 200 a.C. Es el periodo en que Occidente, China y la India ofrecen al mundo el conjunto de movimientos intelectuales y espirituales de los que aún se nutren. Se trata de movimientos orientados a la salvación, pero con un alto componente reflexivo, con la consiguiente oposición y fractura que todavía nos parecen propias de una cultura abierta. Y no se trata solo de reconocer sus gigantescas conquistas culturales: es central para Jaspers que aquí "los hombres se atreven a considerarse como individuos"[17]. Los límites sugeridos por Jaspers pueden, por cierto, ser desafiados, pues resulta algo extraño describir estas irrupciones con una cronología que deja fuera a Moisés, Jesús y Mahoma[18]. También puede extenderse hacia adelante, y así es como la Antigüedad tardía, con la pérdida de certezas en el contexto de la caída del imperio, ha sido descrita como una segunda era axial[19]. Aquí no nos interesa seguir cada detalle de esta discusión, sino comprender su relevancia para los problemas con los que arrancamos este capítulo. Jaspers nos habla de un mundo en el que comienzan por primera vez a producirse combates espirituales por el intento de persuasión; nos habla de fenómenos que lindan en el caos espiritual y que, al mismo tiempo, llevan a la conformación de partidos. Queda

17 Karl Jaspers, *Origen y meta de la historia* (Barcelona: Ediciones Altaya, 1998), 22.

18 Para esta crítica véase Eric Voegelin, *Order and History, vol. IV: The Ecumenic Age* (Columbia y Londres: University of Misssouri Press, 2000), 47-51. Nótese que, como bien apunta Voegelin, si ampliamos la cronología del modo requerido, la idea misma de un "momento" axial comienza a venirse abajo.

19 La reflexión sobre la individualidad ocupa, en efecto, un lugar destacado en el conjunto de la cultura tardoantigua, y diversos elementos del contexto cristiano intensificaron dicha preocupación (proceso de interiorización, crítica de la astrología —que desvincula el destino individual de los procesos cósmicos—, el paradójico llamado a ganar la propia vida perdiéndola, la intensificación de la individualidad en la creencia en una resurrección de la carne, por nombrar algunos puntos). Para esto véanse los estudios reunidos en Johannes Zachhuber y Alexis Torrance (eds.), *Individuality in Late Antiquity* (Nueva York: Routledge, 2014).

claro en esa combinación que estamos ante experiencias de orden que permiten disenso, pero que apuntan también hacia una reconfiguración de fines compartidos. En ese sentido, no son una versión temprana de la individualidad desanclada que caracteriza al presente[20]. En el origen de los giros axiales se encuentra un cierto abismo abierto entre la multitud y los individuos. Pero evidentemente se trata en las culturas axiales de una fractura que deriva en un radical florecimiento que se extiende más allá de esos individuos.

Desde Jaspers en adelante, los estudiosos de la era axial han estado atentos tanto a las versiones filosóficas como religiosas de este giro. La más monumental presentación de este proceso durante la última década es la de Robert Bellah en *La religión en la evolución humana. Desde el paleolítico a la era axial.* En esta obra, que constituye una magistral combinación de interpretación científica y humanista, Bellah recorre el modo en que tanto la religión tribal como la arcaica —"cosmológicas" por su unión de naturaleza, supranaturaleza y sociedad— son reemplazadas por el salto hacia "formulaciones axiales", donde se altera la unidad previa entre el rey y la divinidad. ¿Cómo se configura aquí la individualidad? Esta comienza a saltar a la vista por el carácter crítico que tienen los procesos propios de la era axial. Si atendemos a sus versiones religiosas, cabe ante todo notar que el espacio existente para la individualidad dependerá en gran medida de la forma específica que tenga el pacto de un determinado pueblo con la divinidad. Israel se comprende como situado en un pacto con Dios, pero prescindía significativamente del rol mediador que un rey solía tener en tal pacto. Al ser, además, ese Dios externo a la sociedad, se constituye como un punto de referencia desde el cual dicha sociedad puede ser criticada. El pacto, de este modo, contiene junto a su dimensión colectiva otra individual; una afirmación de que el Dios único entra también en relación con la persona de cada creyente. Así, no es de extrañar la aparición de

20 Sobre este concepto, véase más en el capítulo de Josefina Araos y Santiago Ortúzar.

individualidades particularmente llamativas como las de los profetas, de los que además emana una crítica sin par del orden establecido (un fenómeno simplemente ignorado por narrativas como la de Popper)[21].

En otros casos, lo que surge es un modo de aprehensión racional sin marcado contenido religioso. Lo común a uno y otro proceso es que nuevos modelos de orden son propuestos como abierta crítica de los prevalecientes[22]. La novedad no es, en otras palabras, que alguien articule una visión del cosmos, fenómeno que antecede a la era axial. Lo nuevo es la reflexividad: la capacidad de examinar las propias preconcepciones, de pensar que más allá de las propias teorías existen alternativas a favor y en contra de las cuales cabe argumentar. Esa dimensión es la que lleva a una valorización inédita del individuo, de su destino y de su juicio, un salto que encuentra expresión articulada en el mandato délfico de autoconocimiento. Mientras las religiones místéricas sugerían que el límite entre lo humano y lo divino puede ser permeable por los ritos extáticos, las posesiones cúlticas y la posibilidad de divinización, esta visión délfica de la que se apropia Sócrates llama a recordar la diferencia, el hecho de que somos hombres y no dioses[23]. Así lo veía también Jaspers: "La novedad de esta época estriba en que en los tres mundos [Grecia, China y la India] el hombre se eleva a la conciencia de la totalidad del Ser, de sí mismo y de sus límites"[24].

Volvamos a nuestro punto de inicio. El mundo moderno —sea que lo caractericemos por alguna filosofía o por sus formas económicas y políticas— no inventa la libertad individual. Lo que nos entrega es una variedad especial de ella, con sus ventajas y desventajas, dignidades y miserias. La historia muestra que han existido otras formas de libertad individual y que, de hecho, la pregunta por el individuo está presente al

21 Véase, por ejemplo, la hostil caracterización del "platonismo hebraico" en que se agota su discusión del judaísmo. Popper, *La sociedad abierta y sus enemigos*, 217.

22 Robert Bellah, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011), 263-269.

23 *Ibid.*, 356-373.

24 Jaspers, *Origen y meta de la historia*, 20.

menos desde que emergen las grandes civilizaciones. Si nos preocupan las diferencias cualitativas que surgen al recorrer esa historia, vemos que la aparición del individuo fue en realidad lo opuesto a la idea del individuo soberano que hoy pareciera predominar. Aquel surgimiento fue la irrupción de una capacidad reflexiva que tiene entre sus notas características precisamente la conciencia del límite, una conciencia que se encuentra en evidente tensión con el ideal de irrestricta soberanía individual.

3. Individualismo, libertad y comunicación

Quien lea al Vargas Llosa ensayista político se encontrará con que menciona en diversos momentos el lugar que en la ecología de la libertad ocupan diversas asociaciones y dimensiones de la vida humana. "La cultura, la religión, la familia, el trabajo, el individuo soberano"[25]. Pero aquí —como en todo su reciente libro— el adjetivo "soberano" solo aparece cuando se propone calificar al individuo. Se trata de una ilustración representativa de cómo también en nuestro medio ha tenido lugar la transferencia de soberanía descrita en detalle por Jean Bethke Elshtain: de Dios al Estado y de este al individuo[26]. Pero la obra de Vargas Llosa es además ilustrativa respecto del cruce de este individualismo con una visión progresista de la historia. Dicha visión puede reconocer la existencia de severos problemas actuales, pero solo sabe leerlos como recaídas en algo que se creía superado. Así, los problemas del anonimato, de la masificación, del pensar en bloques son interpretados como "retorno del primitivismo (la llamada de la tribu)", como "formas de barbarie disimuladas bajo el atuendo de la modernidad"[27]. Se trata de un lenguaje

25 Vargas Llosa, *La llamada de la tribu*, 131.

26 Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self* (Nueva York: Basic Books, 2008). Véase el capítulo de Pablo Ortúzar para una discusión ulterior de esta obra.

27 Vargas Llosa, *La llamada de la tribu*, 81.

que revela una llamativa incapacidad para reconocer que estas patologías puedan tener una dimensión específicamente moderna. Al imaginar tal sucesión cronológica, el prejuicio progresista nos hace ciegos a los casos en que es precisamente la sociedad cerrada la que asoma como un fenómeno tardío, una corrupción de frágiles aperturas previas.

Esta mirada no solo impide ver la "libertad de los antiguos", la idea de que no es el mundo privado, sino el mundo compartido el que puede ser el espacio de la libertad[28]; también libertades que la modernidad ha solido valorar como parte central de su propio proyecto quedan en posición frágil si no hay un sustantivo compromiso compartido en torno a ellas. Consideremos el ilustrativo caso de la libertad de expresión. Ella es ejemplo paradigmático de una libertad que suele conectarse de modo estrecho con el individualismo expresivista que atraviesa nuestra cultura[29]. Se imagina la autenticidad y la realización como resultado de la fidelidad a uno mismo, y la vida en común como la afirmación de esa singular individualidad que somos. Pero por central que sea esa visión en nuestra cultura y por estrecho que parezca su vínculo con la libertad de expresión, esta última no parece pasar por su mejor momento. Mientras Burckhardt consideraba el sarcasmo como uno de los grandes indicios de la individualidad moderna[30], hoy dicha individualidad considera formas harto más delicadas de expresión como derechamente intolerables. Este fenómeno —cuya expresión más elocuente es todo el complejo de espacios seguros y microagresiones[31]— no debiera extrañarnos del todo si pensamos

28 Para el contraste entre libertad de los antiguos y de los modernos véase la discusión sobre Benjamin Constant en el capítulo de Daniel Mansuy en el presente libro, así como la análoga discusión en Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

29 Tomo la expresión "individualismo expresivista" de Robert Bellah y sus coautores, quienes también están preocupados de distinguir esta especie de otras concepciones de la centralidad del individuo. Robert Bellah *et al.*, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

30 Burckhardt, *La cultura del Renacimiento en Italia*, 122.

31 Sobre esto comienza ya a haber una abundante literatura. Véase, por ejemplo, Jason Manning y Bradley Campbell, *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2018).

en la descripción del individualismo que hacía Tocqueville. Recordemos que según él la tendencia moderna no sería simplemente comprendernos como única fuente legítima de nuestros vínculos. El hombre democrático se percibe como autónomo, pero también como débil. El aislamiento, la reducción del horizonte al goce de unas cuantas libertades privadas, es consecuencia de dicho doble sentimiento. Su contracara es que, junto con el individualismo, crece no solo la acción tutelar del Estado, sino también el conformismo. Si dicha lógica se cruza además con el victimismo, no es de extrañar que empiece a abultarse el número de regulaciones a las que queda sometido el lenguaje. No hay para Tocqueville nada de casual en esto, no es que *en paralelo* con una cultura individualista surja un entramado de regulaciones desconectadas. Por el contrario, las barreras y regulaciones —sociales o estatales— son la vía por la que *forzosamente* termina evitándose el choque destructivo de voluntades que no conocen otro tipo de conexión.

Pero si por esta vía se llega al despotismo, la solución desde luego no es volver a afirmar algo así como el "derecho a ofender", retornando a una etapa previa de una misma enfermedad. La alternativa a este cruce de individualismo e hiperregulación tampoco es un tribalismo sin interés por la libertad individual de expresión. Pero sí puede pensarse la alternativa como una defensa de la libertad que se funda no en la necesidad de expresión, sino en la centralidad de la comunicación. La posibilidad de efectiva comunicación es el medio de existencia de toda comunidad. Sin embargo, una vez que ponemos el foco en la experiencia de la comunicación, en que ella es el modo humano de educación, de transmisión de cultura y de procesamiento del conflicto, resulta absurdo preguntarse por la primacía del individuo o de la comunidad. Comprender a otros y darnos a entender es el prototipo de experiencia que nos permite reconocernos como parte de un todo, pero reconociendo a la vez valor intrínseco de cada parte individual. Desde luego, que exista dicha experiencia no implica uniformidad de la comunidad. La responsabilidad y la veracidad se nos manifiestan ahí

como rasgos primarios de la vida personal, cuyo sentido se encuentra en la receptividad y atención. Es cuando se despliegan tales disposiciones que podemos más genuinamente hablar de apertura. Hablamos y oímos porque las contribuciones de cada individuo efectivamente enriquecen la vida en común. Pero aunque no haya uniformidad, la existencia de esta comunicación pasa por un compromiso con algo más que reglas abstractas del discurso. Participar de un diálogo es dar por sentada una visión compartida, por ejemplo, sobre la orientación del hombre a la verdad. Tal vez no haya mejor modo de decirlo que con las palabras de Horkheimer:

> Al renunciar a su privilegio de configurar la realidad a imagen de la verdad, el individuo se somete a la tiranía. Hay en todo esto una moraleja: la individualidad se perjudica cuando alguien decide tornarse autónomo. Si el hombre común renuncia a la participación en los asuntos públicos, la sociedad tenderá a retornar a la ley de la selva que borra todo rastro de individualidad[32].

4. *Reflexiones finales*

Comenzamos este capítulo abordando aquellas narrativas que nos presentan al individuo como una novedad en la historia de la especie. La razón para liberarnos de las distintas versiones de este relato debiera a estas alturas ser evidente. Por una parte, se trata de rechazar una visión palmariamente falsa del pasado. No es que a esta disyuntiva entre "civilización (individualista) o barbarie" se le escapen unos matices; lo que se está dejando de lado es el conjunto de la experiencia humana tal como la conocemos, que rara vez se ajusta a uno de esos polos. Por otra parte, debe ser dejada de lado porque es un molde teórico del que emanan soluciones inadecuadas a las tensiones de nuestra cultura. Si es un marco

32 Max Horkheimer, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur, 1973), 145.

ciego a cerrazones distintivamente modernas, su tendencia a imaginar la cerrazón como asunto del pasado solo lo llevará a creer que acelerando y agudizando la modernización se acaban los problemas.

En lugar de asumir una coincidencia simplista entre individualismo y sociedad abierta debemos pues comenzar a reconocer los escenarios en que precisamente el individualismo conduce a la clausura y los modos en que comunidades robustas pueden ayudar a sostener la individualidad. Después de todo, la inmediatez de la cultura contemporánea —por nombrar uno solo de sus rasgos característicos— puede tener la misma tendencia limitadora que la ley de la selva mencionada por Horkheimer. Poseer horizontes de largo plazo es condición para el despliegue de la libertad, pero en un clima de inmediatez pocos individuos son capaces de mantener por cuenta propia tales horizontes. Si nos preocupa la subsistencia de una sociedad abierta, es hora de volcarnos a una mayor comprensión de los modos en que las comunidades no solo limitan, sino también sostienen, nutren y potencian a los individuos.

La preocupación por preservar la individualidad es, sin duda, una inquietud pertinente. Nuestras nociones de responsabilidad y veracidad, de justicia y de humanidad, la libertad de nuestra economía y la libertad intelectual: todo eso pasa por un adecuado reconocimiento de la realidad personal como origen de la agencia y como foco del respeto. Según hemos visto, plantear dicha individualidad como una conquista de las últimas décadas o siglos es un error tan difundido como desorientador. Pero si aquí hemos subrayado la existencia de la individualidad a través de los siglos, el propósito no es tranquilizarnos ni desconocer las amenazas presentes a la individualidad. De lo que se trata, más bien, es de comprender que estamos ante una realidad que, a pesar de atravesar la historia humana, siempre es frágil. Si reconocemos dicha fragilidad, naturalmente estaremos atentos a todos los riesgos que enfrenta, a su posibilidad de morir tanto por asfixia como por hipertrofia.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2009).

Bellah, Robert, *Religion in Human Evolution. From the Paleolithic to the Axial Age* (Cambridge: The Belknap Press of Harvard University Press, 2011).

Bellah, Robert, Richard Madsen, William M. Sullivan, Ann Swidler y Steven M. Pipton, *Habits of the Heart. Individualism and Commitment in American Life* (Berkeley: University of California Press, 1985).

Burckhardt, Jacob, *La cultura del Renacimiento en Italia* (Madrid: EDAF, 1982).

Elshtain, Jean Bethke, *Sovereignty: God, State, and Self* (Nueva York: Basic Books, 2008).

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968).

Gontier, Thierry, "Open and Closed Societies: Voegelin as Reader of Bergson", *Politics, Religion & Ideology* 16, núm. 1 (2015): 23-38.

Horkheimer, Max, *Crítica de la razón instrumental* (Buenos Aires: Sur, 1973).

Kierkegaard, Søren, *Mi punto de vista* (Buenos Aires: Aguilar, 1972).

Lukes, Steven, "The Meanings of 'Individualism'", *Journal of the History of Ideas* 32, núm. 1 (1971): 45-66.

MacIntyre, Alasdair, *Tras la virtud* (Barcelona: Crítica, 1987).

Manning, Jason y Bradley Campbell, *The Rise of Victimhood Culture: Microaggressions, Safe Spaces, and the New Culture Wars* (Nueva York: Palgrave MacMillan, 2018).

Mill, John Stuart, *Sobre la libertad* (Madrid: Alianza Editorial, 2001).

Peña, Carlos, *Lo que el dinero sí puede comprar* (Santiago: Taurus, 2017).

Popper, Karl, *La sociedad abierta y sus enemigos* (Barcelona: Ediciones Paidós, 1992).

Vargas Llosa, Mario, *La llamada de la tribu* (Madrid: Alfaguara, 2018).

Voegelin, Eric, *Order and History, vol. IV: The Ecumenic Age* (Columbia y Londres: University of Misssouri Press, 2000).

Zachhuber, Johannes y Alexis Torrance (eds.), *Individuality in Late Antiquity* (Nueva York: Routledge, 2014).

TOCQUEVILLE Y EL INDIVIDUALISMO DEMOCRÁTICO

Daniel Mansuy H.[1]

1.

Es un lugar común afirmar que las sociedades contemporáneas están atravesadas por el individualismo, al menos en algún sentido. Asimismo, también suele decirse que ese individualismo supone riesgos severos para la salud de la democracia. En efecto, tendemos a creer que nuestro régimen requiere una participación y un compromiso activo por parte de los ciudadanos. ¿Qué vitalidad puede conservar una democracia si los ciudadanos que la integran no muestran mayor interés por los asuntos públicos? ¿Cómo gobernar una sociedad de individuos apáticos que no se interesan por el bien del conjunto? ¿Cómo lograr que los ciudadanos participen y se involucren en aquello que es común? Con alguna frecuencia estas preguntas vuelven a la discusión pública, sin que nunca reciban una respuesta medianamente satisfactoria, más allá de la mera constatación quejumbrosa. Admitimos la pertinencia de las interrogantes pero, frente a ellas, no logramos superar cierto estado de perplejidad.

La dificultad para ir más allá de la constatación admite múltiples explicaciones. Por un lado, la democracia es por definición imperfecta, lo que produce natural frustración en quienes comparan las experiencias reales con un ideal que carece de existencia concreta. En razón de lo mismo, el sistema padece crisis constantes, producto justamente de ese desajuste entre el anhelo y la realidad. Por otro lado, se introduce también

1 Director del centro Signos de la Universidad de los Andes (Chile) e investigador *senior* del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES). Licenciado en humanidades de la Universidad Adolfo Ibáñez y doctor en ciencia política de la Universidad de Rennes.

un equívoco en el momento de la valoración. Pese a que el término ha adquirido un tono más bien peyorativo, es perfectamente posible afirmar que el individualismo tiene aspectos positivos que no deberíamos perder de vista. Al fin y al cabo, la historia de la modernidad puede leerse como la historia del auge del individuo. Si le asignamos, por ejemplo, una importancia elevada a la libertad personal, y si queremos ampliarla hasta donde sea posible, es inevitable que la instancia colectiva pierda fuerza y entidad. Queremos más y mejor autonomía individual, y queremos más y mejor compromiso cívico, pero no es seguro que ambas aspiraciones sean compatibles ni convergentes. Es más, si hemos de elegir, todo indica que no estamos dispuestos a renunciar a grados elevados de autonomía personal.

La perplejidad que advertimos sería, entonces, fruto de una ambivalencia teórica que está en el centro de algunas dificultades modernas. Nuestro ideal de compromiso cívico tiende a chocar con las categorías intelectuales dominantes, que ponen el acento en la libertad personal. ¿Cómo combinar nuestro anhelo de autonomía con un régimen político que exige de nosotros algo más que la mera consideración individual? ¿No deberíamos quizás aceptar y asumir, de una buena vez, que la democracia moderna simplemente ha renunciado a la idea de política tal como la entendían los antiguos? Tal vez Benjamin Constant tenía razón al sugerir que la demanda por mayor participación se nutre de una nostalgia irreflexiva por un mundo que pereció hace muchos siglos. Las páginas que siguen buscan iluminar —aunque sea esquemáticamente— nuestra ambigüedad respecto del fenómeno cívico.

2.

Podría decirse que esta ambigüedad empieza a forjarse en los albores del pensamiento moderno, que se concibe a sí mismo en oposición a la *Política*

de Aristóteles[2]. Este texto representa, en muchos sentidos, el paradigma de una concepción activa de la ciudadanía. El filósofo de Estagira define al hombre como un animal político —y no meramente social—, que solo puede alcanzar su plenitud y perfección a través de la participación en la polis. La deliberación compartida es la instancia que le permite al hombre ejercer sus facultades más elevadas. Dicho de otro modo, lo humano solo se revela plenamente en la vida común y en las acciones colectivas, que son el material a partir del cual Aristóteles edifica su filosofía de las cosas humanas. En virtud de lo anterior, el hombre no puede ser explicado sin referencia directa a su entorno social: no hay humanidad fuera de la polis. Un individuo que no necesitara a otros, dice Aristóteles, sería Dios o bestia, pero no propiamente humano[3].

El trabajo moderno será cuestionar sistemáticamente todas y cada una de estas intuiciones aristotélicas. En efecto, los pensadores políticos más relevantes de los siglos XVII y XVIII niegan abiertamente que nuestra naturaleza sea efectivamente política[4]. Para percatarse de esto,

---

2 Ver, por ejemplo, Thomas Hobbes, *Elementos de derecho natural y político*, I, 17, 1 (Madrid: Alianza, 2005); y, del mismo autor, *De Cive*, I, 1, 2 (Madrid: Alianza, 2010).

3 *Política*, I, 2, 1253a29 (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997).

4 Esto puede verse con claridad en el contraste entre Aristóteles y Hobbes. Cuando Aristóteles inicia su *Política*, dice que seguirá su método habitual, que consiste en dividir lo complejo en sus partes más simples: "de la misma manera que en las demás ciencias es menester dividir lo compuesto hasta llegar a sus [partes] simples, pues estos son las últimas partes del todo". Así, sigue, "considerando de qué elementos consta la ciudad veremos mejor en qué difieren unas de otras las cosas dichas, y si es posible obtener algún resultado científico sobre cada una de ellas". Aristóteles llega a la conclusión siguiente: "en primer lugar se unen de modo necesario los que no pueden existir el uno sin el otro, como la hembra y el macho para la generación" (*Política*, I, 1-2, 1252a18-27). Desde luego, esto no implica que no haya individuos, sino que estos siempre están en relación con otros. De allí que el libro I de la *Política* esté consagrado al estudio de esas primeras comunidades, fuera de las cuales no puede concebirse lo humano. Thomas Hobbes, por su parte, formula la pregunta en los mismos términos en el *Prefacio* al *De Cive:* "así como en un reloj u otra máquina pequeña la materia, figura y movimiento de las ruedas no pueden conocerse bien si no son desmontados para examinar sus partes, así también para realizar una investigación más cuidadosa acerca de los derechos de los Estados y deberes de los súbditos, es necesario no digo que separarlos, pero sí considerarlos como si estuviesen separados" (43). Pero Hobbes concluye de un modo distinto: "Habiendo, pues, seguido este tipo de método, establezco antes que nada este principio que todos los

basta detenerse un instante en la noción de estado de naturaleza y el posterior contrato social, ambos en el fundamento de la teoría política moderna, de gran influencia hasta nuestros días[5]. En dicha noción hay un esfuerzo explícito por separar analíticamente al hombre de su entorno: la sociedad sería un fenómeno más bien accidental, o en cualquier caso fruto del artificio[6]. El individuo prepolítico nos revelaría la verdad del fenómeno humano, y de allí que estos pensadores realicen sus mejores esfuerzos para intentar determinar del modo más preciso posible sus notas distintivas. Dicho de otro modo, el hombre previo a la constitución del orden social se convierte en parámetro y criterio de evaluación, y esto con plena independencia de su veracidad histórica[7]. La pregunta relevante es reemplazada por otra: ¿en qué medida la sociedad actual le permite al hombre conservar los derechos que este tenía cuando se encontraba solo en el mundo? La hipótesis implícita es que el hombre presocial solo puede haber aceptado las limitaciones que le impone la sociedad política bajo el supuesto de que allí los derechos originales estarían mejor protegidos que antes. De lo contrario, no habría ningún motivo para explicar la existencia del cuerpo social. La sociabilidad, por tanto, es concebida como un instrumento con vistas a proteger al individuo titular de derechos[8].

hombres conocen y que ninguno niega, a saber: que las disposiciones de los hombres son naturalmente de tal condición que, excepto cuando son reprimidos por temor a algún poder coercitivo, cada hombre desconfiará y tendrá miedo de cada otro hombre" (43-44). En el origen, hay individuos separados unos de otros.

5 La filosofía política de Rawls, por ejemplo, se concibe a sí misma como una actualización del mismo principio: "Mi objetivo es presentar una concepción de la justicia que generalice y lleve a un superior nivel de abstracción la conocida teoría del contrato social tal como se encuentra, digamos, en Locke, Rousseau y Kant", en *Teoría de la justica* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995), 24 (dicho sea al pasar, resulta cuando menos llamativo que Rawls se permita omitir el nombre de quien inventó el dispositivo: Thomas Hobbes).

6 Ver Alfredo Cruz-Prados, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (Pamplona: Eunsa, 1992).

7 Ver Jean-Jacques Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, en *Œuvres complètes* vol. III, (París: Pléaide Gallimard, 2003), 132-133.

8 "Toda asociación con los demás se hace, pues, o para adquirir alguna ganancia o para adqui-

En sede aristotélica, según vimos, un hombre sin vínculos sería alguien incompleto y amputado; para los modernos, en cambio, ese hombre representa el paradigma de una humanidad auténtica. Por lo mismo, no debe extrañar que la vida política sea mirada con desconfianza. En Hobbes, por ejemplo, una participación cívica muy intensa tiende a ser fuente directa de discordia, que es precisamente aquello que el pensador inglés busca evitar a toda costa. El motivo es simple: cuando discuten sobre política, los hombres tienden naturalmente al enfrentamiento. Por de pronto, quienes se interesan en los asuntos de la polis suelen ser orgullosos y altaneros. Además, Hobbes no cree que la razón humana pueda alcanzar verdades respecto de asuntos últimos. Por lo mismo, la contraposición de opiniones diversas solo tiene como horizonte el conflicto, pues no hay esperanza de alcanzar algo así como un acuerdo racional en cuestiones controvertidas. La vida cívica no tiene una función pacificadora, sino que —muy por el contrario— está en el origen de la violencia[9]. Si acaso es cierto que los individuos buscamos sobre todo la seguridad (pues nuestro primer temor, afirma Hobbes, es la muerte violenta), entonces no es casual que la política se vea debilitada. En esa lógica, el pacto social es un mecanismo cuyo principal objetivo es neutralizar nuestros impulsos más violentos. La fundación del Estado solo busca proteger nuestro derecho a la seguridad, derecho que es previo a cualquier relación social. No se trata —como sugería Aristóteles— de poner en común nuestras concepciones de lo justo y de lo bueno[10], sino simplemente de evitar que nos hagamos daño. En ese contexto, lo

rir gloria" (Hobbes, *De Cive* I, 1, 2).

9 Ver, por ejemplo, *De Cive*, 12, donde se vincula directamente el ánimo sedicioso a la libertad de discusión y de opiniones ("Pero lo único y principal que los predispone a la sedición es que se les diga esto: *que el discernir lo que está bien de lo que está mal es algo que corresponde a cada individuo en particular*" (196, cursivas en el original). De allí la severa crítica de Hobbes a la retórica, fundamento de la vida colectiva en el mundo griego. Si la vida política se constituye por la confrontación de opiniones diversas, puede decirse que Hobbes aspira a su abolición.

10 *Política*, I, 2, 1253a14-20.

político no necesita de la participación activa de los ciudadanos. La paz social requiere, más bien, que los societarios se sustraigan al máximo de la consideración de los asuntos comunes.

Desde luego, los sucesores de Hobbes moderan y atenúan las enseñanzas del autor del *Leviatán*, pero conservan un aspecto esencial: al principio, había individuos titulares de derechos. La existencia del orden social solo se justifica en vistas a proteger esos derechos. Incluso Montesquieu, un autor cuyo tono y método son muy lejanos a Hobbes, reconoce tácitamente este punto en *El espíritu de las leyes*, cuando afirma que, en el mundo moderno, los hombres son más confederados que conciudadanos[11]. Ya no hay polis posible, sino mera agregación —confederación— de intereses dispersos. El vínculo con el otro deja de ser específicamente político y pasa a ser jurídico. Montesquieu precisa las cosas: la libertad consiste en hacer valer mi propia independencia[12]. Cabe recordar que Aristóteles había objetado explícitamente el punto de vista moderno, que pone en boca del sofista Licofrón, afirmando de modo enérgico que una comunidad política no puede analogarse a un acuerdo comercial o militar —esto es, no puede ser vista como una confederación—[13].

3.

Benjamin Constant es quizás el autor que permite ver con mayor nitidez el contraste que hemos intentado describir. En su célebre discurso que compara la libertad de los antiguos y la libertad de los modernos, Constant afirma que entre ambas concepciones media una distancia insalvable. Según él, la libertad antigua se caracteriza por la participación política y la capacidad de incidir en los asuntos públicos, mientras que los modernos persiguen el goce apacible de la independencia privada[14]. Para

11 Montesquieu, *Del espíritu de las leyes*, XIX, 27 (Buenos Aires: Losada, 2007), 403.
12 *Ibid.*, 396.
13 Aristóteles, *Política*, III, 9, 1280b10-12.
14 Benjamin Constant, *Écrits politiques* (París: Gallimard, 1997), 602.

los antiguos, la libertad equivale a acción política; los modernos, por su parte, privilegian el bienestar privado y la satisfacción de sus intereses. Así se explica la importancia que han adquirido en la era moderna el comercio y la representación política, pues son los mecanismos en virtud de los cuales este dispositivo se vuelve operativo. El comercio constituye un medio pacífico para perseguir nuestros apetitos y, en ese sentido, representa un progreso neto: antes del auge del comercio, la guerra era el medio escogido para obtener lo que queríamos[15]. La representación política, por su lado, es el dispositivo mediante el cual descargamos en terceros nuestras responsabilidades cívicas. Ya que no tenemos tiempo ni deseos de dedicarnos a los asuntos públicos (pues preferimos nuestros negocios privados), delegamos esa función en especialistas. En este contexto, nuestra pregunta inicial cobra aún más fuerza: ¿no necesita el orden político un compromiso más robusto del que parecen suponer Hobbes, Montesquieu y Constant? De hecho, el mismo Constant vislumbra el problema y nos obliga a formular la pregunta, al finalizar su *Discurso* con una apasionada defensa de la participación política[16]. Aunque dicha apología es difícilmente compatible con el tono general de su texto, al menos tiene el mérito de hacer visible la dificultad.

Por cierto, había sido Rousseau el primero en rebelarse contra la concepción atomista del orden social dominante en la modernidad. Sin embargo, el camino sugerido en el *Contrato social* profundiza más que mitiga la dificultad. Rousseau añora el patriotismo antiguo, pero esa añoranza se traduce en una aceleración de las intuiciones modernas. En efecto, el pensador ginebrino no cree que la sociabilidad sea natural[17]. Más aún, ve en las relaciones humanas algo marcado por la negatividad. En Rousseau, la mirada del otro es una carga para el individuo en la medida en que

15 *Ibid.*, 130-131. Una buena explicación de este proceso en Albert O. Hirschman, *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo* (Madrid: Capitán Swing, 2014).

16 Constant, *Écrits politiques*, 617-619.

17 Ver Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 151.

alimenta la vanidad de nuestro amor propio. En lugar de seguir nuestra propia conciencia (pura e inocente), nos dejamos guiar por la opinión del mundo. Nuestro comportamiento se determina por el tipo de impresión que queremos provocar en terceros. En el fondo, la mirada del otro nos impide ser plenamente auténticos, ser fieles a nuestro propio yo: la vida social es como una gigantesca obra de teatro en la que todos nos escondemos, nos ocultamos y, en definitiva, olvidamos aquello que somos[18]. Como bien lo ha explicado Starobinski, la sociedad es un obstáculo a la transparencia de nuestra conciencia (que es el valor supremo en la lógica de Rousseau)[19]. Así, y no obstante su crítica furibunda al mundo moderno, Rousseau no tiene ningún interés en rehabilitar la perspectiva griega. Por el contrario, tiende a radicalizar la premisa hobbesiana. La sociabilidad no es ocasión de plenitud y despliegue humanos, sino que representa una posibilidad cierta de perversión: mientras más solos, mejor[20]. Por lo mismo, no debe extrañar que su programa político elimine toda posibilidad de asociación al margen de la voluntad general. El *Contrato social* llega al extremo de proscribir los cuerpos intermedios: la deliberación correcta, dice Rousseau, supone que los ciudadanos no se comuniquen entre sí[21]. En el fondo, desconfía de la comunicación, condición indispensable de cualquier política o ciudadanía dignas de ese nombre. A pesar de su admiración por Esparta y por los modelos antiguos, el autor del *Contrato social* vuelve a dejar intacta nuestra pregunta: ¿qué política es posible a partir de una antropología atomista?

18 "Cada uno comenzó a mirar a los otros, y a querer ser mirado él mismo; y la estima pública tuvo un precio" (*ibid.*, 169); "De esas primeras preferencias nacieron por un lado la vanidad y el desprecio; por otro, la vergüenza y la envidia; y la fermentación provocada por estas nuevas levaduras produjo en fin compuestos funestos para la felicidad y la inocencia" *(ibid.*, 170); "ser y parecer se volvieron dos cosas completamente diferentes" *(ibid.*, 174); ver también *ibid.*, 219.

19 Jean Starobinski, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (Madrid: Taurus, 1983).

20 Esto puede verse con claridad si atendemos a los momentos en que Rousseau describe sus momentos de plenitud, que son siempre solitarios (ver, por ejemplo, *Les rêveries du promeneur solitaire*, en *Œuvres complètes*, vol. I, V (París: Pléiade Gallimard, 1976), 1043-1044).

21 Rousseau, *Du Contrat social*, II, 3, en *Œuvres complètes*, vol. III, 371.

¿Cómo reconstituir los vínculos humanos después de haber abandonado la politicidad natural del hombre?

4.

Puede pensarse que Alexis de Tocqueville es el pensador moderno que formula esta pregunta con la mayor acuciosidad posible, asumiendo todas las dificultades involucradas. Por un lado, Tocqueville no se nutre particularmente de Aristóteles (aunque, como veremos, hay algunas afinidades). De hecho, al autor de *La democracia en América* mira con cierto desdén la filosofía antigua, pues su vida está cruzada por una obsesión constante: la diferencia moderna, cuya principal característica es el hecho democrático. La novedad del fenómeno exige, según Tocqueville, la elaboración de una nueva ciencia política que permita dar cuenta del nuevo mundo[22]. La tesis implícita es que los instrumentos clásicos habrían dejado de ser pertinentes. Tocqueville quiere comprender esta novedad y, en ese trabajo, los griegos no le son de gran ayuda. En otras palabras, las herramientas antiguas le parecen insuficientes para comprender la democracia.

Por otro lado, y a pesar de que proviene de una familia legitimista, Tocqueville está lejos de ser un reaccionario. El movimiento moderno, que se caracteriza por la progresiva igualdad de condiciones, le parece justo y providencial. Tocqueville no es un pensador que mire con nostalgia la Francia monárquica y aristocrática, sino que asume plenamente el hecho democrático. Ahora bien, esa adhesión general no le impide formular críticas particularmente severas y agudas. El amigo de la democracia, dice, no es quien calla sus defectos sino quien los expresa lealmente[23]. Así, su esfuerzo intelectual es un intento por comprender la modernidad tomando cierta distancia respecto de ella. A diferencia de otros pensadores

22 Alexis de Tocqueville, *De la démocratie en Amérique* (de aquí en adelante, *DA*), I, Introduction, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'ancien régime et la révolution* (París: Robert Laffont, 1986), 44 (seguimos la traducción de Eduardo Nolla (Madrid: Trotta, 2018)).

23 *DA*, II, *Avertissement*, 427-428.

modernos, Tocqueville se aleja del registro polémico y combativo. Su tono se acerca más a la duda perpleja que a la convicción programática. Allí reside buena parte del interés que sigue generando su obra, y también las dificultades exegéticas que esta acarrea.

Como decíamos, Tocqueville considera que la igualdad de condiciones es la principal característica de la democracia moderna. Esta no debe concebirse como un mero procedimiento para elegir autoridades, pues se trata de un hecho social que excede las cuestiones de orden institucional. En Grecia, la democracia se define por el autogobierno de los ciudadanos, pero la democracia moderna pierde ese carácter inmediatamente político. Más que referirse al modo de gobierno, nuestra democracia guarda relación con el modo en que nos relacionamos. Si se quiere, la cuestión es más antropológica (y sociológica) que estrictamente política. Para explicar este punto fundamental, *La democracia en América* recurre constantemente al contraste entre aristocracia y democracia, pues cada uno de esos regímenes encarna —siempre según Tocqueville— dos modalidades alternativas de lo humano. Mientras el primero se funda en las nociones de jerarquía y superioridad, el segundo se ordena en torno al sentimiento de semejanza humana. Los hombres nos vemos y percibimos como iguales, y eso penetra todos los aspectos de nuestras vidas[24].

Tocqueville cree que la democracia es fundamentalmente justa —pues se toma en serio la igual dignidad de los hombres—, pero eso no le impide reconocer sus dificultades, según dijimos. Una de sus primeras impresiones guarda relación con lo siguiente. El orden aristocrático se configura a partir de una serie de jerarquías establecidas y largamente asentadas en el tiempo. En esa lógica, los hombres nunca dejan de estar estrechamente relacionados entre sí, pues hay un denso entramado social que le otorga a cada uno su lugar en el mundo. La democracia, sabemos, rompe y disuelve esas jerarquías tradicionales, que pasan a ser vistas como

24 *DA*, I, *Introduction*, 41.

fuentes inaceptables de injusticia y desigualdad. Así, se inaugura una era de igualdad, cuyo efecto político es la ruptura de aquellos vínculos que —más allá de su carácter eventualmente injusto— le daban al orden social su estructura y estabilidad[25].

En este preciso punto se produce la dificultad que tanto intriga a Tocqueville: ¿cómo reemplazar, cómo recrear ese vínculo que en la aristocracia estaba dado y naturalizado? ¿Qué tipo de relaciones establecen los hombres en democracia, cómo se configura políticamente una sociedad de iguales? El problema es delicado, pues una masa de individuos iguales no constituye nada parecido a un cuerpo político, en la medida en que carece de articulaciones internas. Es más, Tocqueville ve en esa masa anónima uno de los principales riesgos de la modernidad, pues sobre ella podría ejercerse un despotismo que no encontraría mayor resistencia. Los individuos considerados aisladamente son demasiado débiles frente al poder del Estado central, y el liberalismo de Tocqueville es particularmente sensible a este riesgo[26].

La dificultad se agrava si tenemos en cuenta que, para nuestro autor, la igualdad democrática no solo rompe los vínculos tradicionales, sino que también —paradójicamente— tiende a separar a los individuos. Dicho de otro modo, la igualdad no propicia la unión entre los hombres, al menos no de manera espontánea. Tocqueville da cuenta de este asunto al iniciar el segundo volumen de *La democracia en América*, y su explicación sigue siendo imprescindible a la hora de comprender algunos fenómenos contemporáneos. Allí donde los hombres son iguales, afirma, la posibilidad de cultivar cualquier tipo de influencia se ve fuertemente restringida, pues esta requiere el reconocimiento de alguna superioridad —al menos bajo cierto respecto—. En efecto, lo propio del individuo democrático es

25 Sobre esto, ver Claude Lefort, "La question de la démocratie", en *Essais sur le politique* (París: Seuil, 1986), 17-32.

26 Esta intuición está muy presente en la reflexión arendtiana sobre el totalitarismo (ver Hannah Arendt, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1974), capítulo X).

su reticencia a aceptar cualquier superioridad, pues le parece contraria a la idea de igualdad. En ese contexto, sigue Tocqueville, cada individuo percibe que su propia razón es la fuente "más visible y más cercana" de la verdad. Por lo mismo, no solo perdemos la confianza en tal o cual persona, sino también la capacidad de creer en la palabra "de un hombre cualquiera"[27]. Solo creemos en nosotros mismos, pues no reconocemos autoridad alguna en otro (lo que rompería la idea de igualdad). En otras palabras, la democracia anula la posibilidad de escuchar, porque la alteridad nunca se da en condiciones de igualdad absoluta. Se produce, por tanto, una especie de igualación intelectual, cuya consecuencia es la siguiente: "cada uno se encierra en sí mismo, y pretende desde allí juzgar el mundo"[28]. La democracia, a fin de cuentas, no sería tanto el régimen de la apertura, sino más bien el régimen del encierro. La premisa implícita es que los vínculos humanos suponen algún tipo de desigualdad y que la igualdad llevada a sus últimas consecuencias tiende a romper esos vínculos. Si solo tenemos ojos para la igualdad, no queda nada en común. Si todos somos iguales, si todos tenemos las mismas habilidades y competencias, no tenemos nada por recibir ni por aprender de otros. Desde luego, esto supone a su vez que el deseo de igualdad es tan dominante que oscurece otros principios que podrían contrapesar esos riesgos. Tal es, precisamente, la intuición tocquevilliana[29].

5.

En este contexto, no debe extrañar que uno de los capítulos más importantes de *La democracia en América* esté consagrado a analizar aquello

27 *DA*, II, 1, 1, 430.

28 *Ibid.*

29 "Pienso que los pueblos democráticos tienen un gusto natural por la libertad: librados a sí mismos, la buscan, la aman, y no pueden ver sino con dolor cuando se aleja. Pero tienen por la igualdad una pasión ardiente, insaciable, eterna, invencible; quiere la igualdad en la libertad y, si no pueden obtenerla, la quieren incluso en la esclavitud. Podrán sufrir la pobreza, la servidumbre, la barbarie, pero no sufrirán la aristocracia" (*DA*, II, 2, 1, 495).

que Tocqueville llama individualismo. Si la democracia tiende al encierro, puede pensarse que el individualismo es una de sus notas distintivas. Tocqueville no es un observador neutro, pues esta propensión moderna le parece patológica, al menos en sus manifestaciones más extremas. Con todo, nuestro autor distingue cuidadosamente la dimensión moral de la dimensión propiamente política, pues no debemos confundir individualismo y egoísmo. Este último es un vicio moral que ha existido siempre: el amor apasionado y exagerado de sí mismo, que surge de un "instinto ciego". El individualismo, por el contrario, puede caracterizarse como "un sentimiento reflexionado y apacible que dispone cada ciudadano a aislarse de la masa de sus semejantes y a retirarse junto a su familia y amigos; de tal forma que, después de haberse creado una pequeña sociedad para su uso, abandona sin problemas la gran sociedad a sí misma"[30].

Si el egoísmo encuentra su origen en un "instinto ciego", el individualismo procede —sigue Tocqueville— de un "juicio erróneo". Se trata de un fenómeno específicamente democrático, que se agudiza a medida que las condiciones se igualan. Para ilustrar su argumento, nuestro autor recurre nuevamente al contraste entre aristocracia y democracia. En la primera, los hombres están integrados en una historia que, de algún modo, contiene (limita) su individualidad. La identidad de las personas está vinculada a su pasado: son los herederos de una historia que sigue alimentando el presente, y que debe ser transmitida hacia el futuro. El hombre aristocrático recibe y luego transmite aquello que recibió. Por lo mismo, su individualidad se mueve al interior de ese marco que lo excede. Además, las instituciones aristocráticas relacionan al individuo con el todo social, en función de las jerarquías establecidas. En ese mundo, el hombre nunca está solo. Por lo mismo, "los hombres que viven en los siglos aristocráticos están casi siempre vinculados de modo estrecho a algo que está fuera de ellos, y están frecuentemente dispuestos a olvidarse a sí mismos"[31].

30 *DA*, II, 2, 2, 496-497.
31 *Ibid.*

En democracia, por el contrario, los vínculos humanos "se extienden y distienden". Las sociedades modernas se caracterizan por una agitación constante, cuya consecuencia es la progresiva disolución de las relaciones tradicionales. En otras palabras, el vínculo aristocrático supone cierta estabilidad que el movimiento democrático rompe. No nos preocupamos por aquellos que nos anteceden, ni tampoco por los que vendrán. Según Tocqueville —quien, no lo olvidemos, pertenece a una familia aristocrática— la mezcla de clases produce una confusión generalizada. En esa confusión, los hombres se vuelven anónimos: "La aristocracia había hecho de todos los ciudadanos una larga cadena que se remontaba del aldeano al rey. La democracia rompe la cadena y deja aparte cada eslabón"[32].

Este hecho tiene consecuencias dignas de ser notadas. Una de ellas es que el anillo que queda aislado olvida fácilmente cuán necesarios son los otros en su propia vida. Así, el individuo tiende a pensar que es autosuficiente, que se basta a sí mismo. Si la aristocracia nos hace sentir en todo momento nuestra extrema dependencia respecto de la sociedad (lo que también tiene, claro está, una dimensión patológica), la igualdad democrática nos sugiere que no necesitamos a otros. El individuo democrático (cree que) no le debe nada a nadie, no espera nada de nadie, y se considera a sí mismo de modo aislado. En rigor, piensa "que su destino entero está entre sus manos". Tocqueville cierra el capítulo con la frase siguiente: "Así, no solo la democracia hace olvidar a cada hombre sus antepasados, sino que también le esconde sus descendientes y lo separa de sus contemporáneos; lo lleva sin cesar hacia él solo y amenaza en fin con encerrarlo entero en la soledad de su propio corazón"[33].

El diagnóstico, como puede verse, es especialmente severo. El individualismo democrático, como fenómeno específicamente moderno,

32 *Ibid.*
33 *Ibid.*

modifica profundamente la concepción que los hombres tenemos de nuestra propia vida. Una vez que los vínculos tradicionales se han desvanecido, el individuo queda solo en el mundo. En consecuencia, pierde de vista el papel que juega el orden colectivo en su propia existencia. Su principal característica es el ensimismamiento: no le interesa el pasado ni el futuro, ni tampoco sus contemporáneos. El individuo democrático es un hombre fundamentalmente solo; se define por su soledad. La modernidad concreta así el proyecto antropológico que Rousseau había elaborado en el siglo XVIII, al que aludimos anteriormente: los hombres se esconden en su soledad, se libran de la mirada de otros y vacían el espacio común. Al salir de nuestro horizonte, el otro deja de pesarnos: ni lo vemos ni nos ve. De más está decir que, en este escenario, la actividad política se vuelve extremadamente improbable. La política es siempre una mediación y, por lo mismo, exige una relación, una conversación. No hay política si no estamos dispuestos a poner en común asuntos medianamente sustantivos. Hannah Arendt ha definido el espacio público como aquella instancia en la que nos miramos y escuchamos: lo público no es más que el encuentro entre distintas perspectivas[34]. Sin embargo, si hemos de creerle a Tocqueville, tal cosa resultaría particularmente difícil en democracia, en la medida en que no están reunidas las condiciones de posibilidad de dicho espacio público. Este parece exigir una apertura a la alteridad que la democracia no fomenta ni propicia.

La democracia en América puede ser leída como un detallado reporte de las consecuencias inducidas por este aislamiento. No hay deuda ni gratitud, pues ambas suponen algún tipo de dependencia. Tampoco hay heroísmo ni reconocimiento de superioridades. Los historiadores se interesan en los procesos y las estructuras más que en la agencia individual a la hora de explicar el pasado, pues esta también supone siempre algún tipo de superioridad[35]. Paradójicamente, en tiempos individualistas, el individuo

34 Hannah Arendt, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2003), 59-67.
35 *DA*, II, 1, 20.

tiende a desaparecer ahogado bajo la multitud. Si todos somos iguales, el peso del todo sobre cada cual se vuelve enorme, casi irresistible. Así da cuenta Tocqueville de aquello que hoy llamamos lo políticamente correcto. En democracia, la disidencia respecto de la opinión dominante es muy difícil, porque supone ir contra una masa muy pesada que no tiene disposición alguna a escuchar voces que quieran salirse del marco aceptado. De este modo, la democracia permite la emergencia del individuo, pero al mismo tiempo produce una uniformidad cuando menos inquietante. Considerando lo anterior, la libertad intelectual corre serio peligro, y Tocqueville se permite al respecto aseveraciones muy duras[36].

A ojos del pensador francés, el vaciamiento del espacio público provocado por el individualismo importa una grave pérdida para lo humano. La instancia política nos vincula con otros, permitiendo que el hombre alcance cierto tipo de bienes que, de otro modo, ni siquiera podría vislumbrar. Para nuestro autor, la asociación humana tiene un valor intrínseco, y no meramente instrumental. Un poco por lo mismo, Jean-Claude Lamberti ha dicho que Tocqueville es el último representante del humanismo cívico[37]: la antropología implícita en su obra le atribuye valor a la sociabilidad y a la participación política, entendidas en sentido amplio. Aunque no es explícito, Tocqueville parece acercarse en este punto a la tradición aristotélica: el hombre sin política renuncia a una dimensión fundamental de su existencia y de sus posibilidades. Con todo, debe decirse que —de haberlo— se trata de un aristotelismo muy moderado. En Tocqueville no hay nada parecido a una nostalgia de la polis, ni un deseo de regresar a un universo pre-democrático[38]. Si

36 Ver, por ejemplo, *DA*, I, II, 7, 245-247.

37 Jean-Claude Lamberti, *Tocqueville et les deux démocraties* (París: Puf, 1983), 76 y 244.

38 Cabe puntualizar que Tocqueville es plenamente consciente de que, en este punto, la sociedad aristocrática estaba lejos de ser perfecta; y, por eso, la acusa de caer en una especie de "individualismo colectivista" (ver Jean-Claude Lamberti, *La notion d'individualisme chez Tocqueville* (París: Puf, 1970), 15).

se quiere, su reflexión intenta precisamente determinar en qué medida es posible rehabilitar una ciudadanía activa sin salir de la modernidad.

6.

Sabemos entonces que, según Tocqueville, una de las principales características del individuo democrático es que cree bastarse a sí mismo y que tiende a encerrarse en su soledad, desatendiendo los asuntos comunes. Pero ¿en virtud de qué principios explicar un aislamiento tan radical? Por un lado, según vimos, opera la lógica igualitaria que separa a los hombres al ponerlos a distancia semejante unos de otros. Cabe añadir un segundo aspecto que puede ampliar la comprensión del problema. La idea de democracia induce un mecanismo intelectual que merece ser examinado, aunque fuera someramente. Se trata de la noción de perfectibilidad, que Tocqueville analiza en II, 1, 8. El mero uso del concepto es interesante y, para comprender bien la posición tocquevilliana, es necesario aludir brevemente a Rousseau y Constant, quienes antes habían prestado atención a este concepto.

En el *Segundo Discurso*, el pensador ginebrino afirma que la perfectibilidad constituye una de las características exclusivas del hombre respecto de los animales. Si estos no progresan con el paso de las generaciones, es porque carecen de perfectibilidad. Dado que no acumulan conocimiento en el tiempo, las vidas de los animales repiten mecánicamente el mismo esquema una y otra vez. El hombre, en cambio, progresa con el paso de las generaciones: no estamos condenados a vivir como lo hicieron nuestros antepasados más remotos. Ahora bien, para Rousseau la perfectibilidad está en el origen de males más que de bienes. Dado que, en su esquema, el origen es puro e inmaculado, el progreso producido por la perfectibilidad nos aleja irremediablemente de la bondad propia del estado de naturaleza[39]. En el fondo, la perfectibilidad nos oculta la pureza de nuestro origen:

39 Rousseau, *Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes*, 142-143 y 202-214.

el hombre se vuelve invisible a sí mismo, en función de las infinitas sofisticaciones de la cultura (de allí la denuncia a la hipocresía de la sociedad burguesa). A partir de esto, se introducen algunos elementos que debemos tener en cuenta. Por un lado, la perfectibilidad de Rousseau le abre a la humanidad un horizonte indefinido: en principio, lo que el hombre puede hacer consigo mismo no tiene límites fijados de antemano[40]. Lo humano adquiere así una plasticidad y una indeterminación que permite modificaciones que antes eran impensadas. Por paradójico que suene, Rousseau le abre la puerta a la técnica aplicada al hombre: no hay nada que no podamos hacer de nosotros mismos[41]. Por otro lado, esto permite que el hombre deba ser pensado fundamentalmente desde su historicidad, porque el paso del tiempo da cuenta de esas modificaciones profundas[42].

Algunos decenios más tarde, Benjamin Constant vuelve sobre este problema. Constant es un moderno asumido, que celebra la perfectibilidad humana y el progreso que esta produce. En este sentido, su juicio es opuesto al de Rousseau. Sin embargo, también profundiza algunas intuiciones del ginebrino, pues radicaliza la conexión entre temporalidad y progreso. En Constant, la perfectibilidad queda integrada en un esquema general de progreso dotado de necesidad histórica[43]. Si los hombres tenemos la capacidad indefinida de perfección, entonces puede pensarse

40 Ver Jean-Jacques Rousseau, *Émile ou de l'éducation*, en *Œuvres Complètes*, vol. II (París: Pléiade Gallimard, 1999), 281.

41 Esto explica que, para Rousseau, el contrato social implique una modificación sustantiva de nuestra naturaleza. La tesis central es que la decadencia producida por el progreso puede ser de algún modo revertida mediante el contrato, que encarna la única posibilidad de convergencia entre nuestra libertad (entendida como transparencia de la conciencia) y la vida en común (ver *Du contrat social*, I, 8, 364).

42 Ver, sobre esto, Leo Strauss, "The Three Waves of Modernity", en Gildin Helail (ed.), *Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 81-99. Eso también puede explicarse como sigue: dado que, en Rousseau, la naturaleza pierde su carácter teleológico, lo humano adquiere entonces un carácter histórico: la historia reemplaza a la naturaleza como criterio de orientación.

43 "Es incontestable que la mayoría de la raza humana, por una progresión regular y no interrumpida, avanza cada día en felicidad y sobre todo en ilustración" (Constant, *Écrits politiques*, 715-716).

que la historia del hombre sigue un curso ascendente en el tiempo, curso independiente de nuestra voluntad. Así, el pensador queda encerrado en un curioso laberinto: al mismo tiempo que afirma enérgicamente el valor de la libertad humana, nos deja sometidos a un proceso desprovisto de cualquier agencia efectiva[44]. En otras palabras, la idea de perfectibilidad lo lleva a dotar a la historia de un carácter necesario y positivo. El hombre, de algún modo, queda arrojado hacia el futuro y pierde —al menos parcialmente— su capacidad de juicio respecto de ese proceso.

Tocqueville trata el problema de la perfectibilidad a partir de los términos planteados por sus predecesores. Como de costumbre, su primera tarea consiste en distinguir la perfectibilidad aristocrática de la democrática. En el mundo aristocrático, señala, la perfectibilidad se comprende desde la limitación. Se acepta la posibilidad de perfección y de progreso, pero el hombre no lo puede todo. Está constreñido por la historia, por el entorno y por la tradición. En democracia el concepto adquiere un cariz distinto, pues la idea de límite se diluye, perdiendo efectividad. Se abre entonces un horizonte indefinido para la idea de progreso. Bajo la nueva lógica, el progreso no admite límites previos a sí mismo, pues siempre habrá algo nuevo por descubrir, por inventar y por pensar. Aquí reside el origen del extraordinario dinamismo y energía que mueve a las sociedades modernas. El cambio es constante, nada permanece por mucho tiempo y los hombres viven en constante movimiento buscando novedades en todo orden de cosas. La democracia, Tocqueville lo repite con frecuencia, se caracteriza por una agitación perpetua: en ella no existe el reposo. El aislamiento del individuo democrático no es apacible, pues siempre está en busca de algo diferente, en busca de algo más.

Claude Lefort, en su monumental comentario a Maquiavelo, había vislumbrado este aspecto de la modernidad, al sugerir que el Florentino opone una ontología del movimiento a la ontología aristotélica del

44 Constant también le da a ese progreso un contenido político: la humanidad avanza inexorablemente hacia una mayor igualdad (*ibid.*, 714).

reposo[45]. De algún modo, Tocqueville deduce las consecuencias de esa tesis sobre el orden político: si el hombre se considera indefinidamente perfectible, entonces la naturaleza humana no tiene puntos fijos y el movimiento adquiere un horizonte infinito[46]. La premisa es que el hombre es naturalmente inquieto, está siempre insatisfecho[47]. Sin embargo, es interesante notar lo siguiente. A diferencia de Constant (que celebra el movimiento moderno) y de Rousseau (que lo deplora), Tocqueville no está interesado en tomar partido, sino en comprender la naturaleza del fenómeno, y eso le da una ventaja de orden analítico: puede mirar ambas modalidades de la perfectibilidad sin ocultar ni sus virtudes ni sus defectos.

7.

La conclusión de Tocqueville, entonces, pareciera ser que la perfectibilidad democrática solo contribuye a acentuar el aislamiento del hombre moderno. Si ya sabemos que el individuo se siente liberado de toda deuda respecto del cuerpo social, ahora también sabemos que siente que su propia condición no tiene límite alguno: su horizonte es indefinido y puede llegar cuán lejos quiera hacerlo. Esto puede apreciarse en una sugerencia de Constant, según la cual sería deseable volver al sistema de la Antigüedad, que consideraba la voluntad del hombre como todopoderosa[48]. Más allá del anacronismo involucrado, la aserción es interesante porque deja ver la dirección del movimiento: un ser todopoderoso no necesita de otros. La noción de límite, como puede verse, ha desaparecido por completo. En este contexto, la sociedad será siempre vista como

45 Claude Lefort, *Le travail de l'œuvre Machiavel* (París: Gallimard, 1972), 425 y ss.

46 Sabemos que aquí residen muchos desafíos del mundo contemporáneo: ¿hasta dónde es posible (y legítimo) modificar lo humano, para intentar llevarlo más allá de los límites que, hasta hace no mucho tiempo, considerábamos naturales?

47 La idea se encuentra bien formulada en Hobbes: "la felicidad es un continuo progreso de los deseos, de un objeto a otro [...]. De este modo señalo, en primer lugar, con inclinación general de la humanidad entera, un perpetuo e incesante afán de poder, que cesa solamente con la muerte" (*Leviatán*, XI (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998), 79).

48 Constant, *Écrits politiques*, 708 y 848.

una limitación a la expansión de nuestras posibilidades individuales, y se convierte en el enemigo a vencer —en este punto fundamental, Constant está de acuerdo con Rousseau—. La historia, a su vez, es concebida como el avance necesario de la autonomía del hombre respecto de la colectividad. No es de extrañar que, bajo esta lógica, el individuo quede necesariamente contrapuesto al todo social, como si se tratara de realidades esencialmente contradictorias.

Llegados a este punto, la pregunta que cabe formular —y que, de algún modo, está en el origen de los trabajos de Tocqueville— es qué lugar puede quedar para la vieja política en un contexto tan agitado, tan atomizado y tan dominado por la idea de historia como el descrito en *La democracia en América*. No hay en nuestro autor un deseo ingenuo de regresar a las categorías griegas, sino una reflexión en torno a la articulación íntima entre política, libertad e igualdad: estos tres principios deben equilibrarse unos con otros. Hay, desde luego, una tensión natural entre ellos, pero el riesgo consiste en privilegiar con exclusividad uno de esos polos, olvidando que los tres se necesitan entre sí. Si acaso es cierto que la política —esto es, la deliberación entre libres e iguales en torno a los asuntos comunes— es condición de libertad, entonces parece que la democracia vuelve su ejercicio particularmente difícil, en virtud de los fenómenos que hemos mencionado. Por un lado, induce un aislamiento que nos hace perder de vista la entidad (y la misma existencia) de esos asuntos comunes[49]: en ausencia de ellos, la deliberación se vuelve vana y vacía. Paradójicamente, no obstante, sin deliberación común se diluye también la idea de igualdad, pues esta se manifiesta por excelencia en sede política. Por otro lado, la concepción moderna de perfectibilidad separa aún más al individuo de su entorno, al relegar la idea de límite. En efecto, la política es esencialmente una actividad de seres contingentes que asumen sus limitaciones. La rehabilitación de una

49 La importancia que le atribuye Tocqueville a las asociaciones voluntarias (hoy hablaríamos de la sociedad civil) busca precisamente subsanar esta dificultad: las acciones colectivas pueden ser, según él, un poderoso antídoto contra el individualismo (ver *DA*, II, II, 4-5).

perspectiva auténticamente política obliga también a Tocqueville a rebelarse frente a cualquier visión de la historia dotada de necesidad. Si la libertad humana tiene algún sentido y algún valor, es porque nuestras decisiones tienen incidencia efectiva. De hecho, Tocqueville no cree que la democracia tenga necesariamente un futuro radiante, pues su despliegue también tiene riesgos muy serios; riesgos que no podrán ser controlados ni corregidos si no nos tomamos en serio nuestra libertad. Allí reside el peligro mortal de la lógica democrática, que puede terminar destruyendo tanto la libertad como la igualdad, después de haberlas exaltado al máximo sin reflexionar sobre sus condiciones de posibilidad, que son fundamentalmente políticas[50]. Si se quiere, aquí radica la raíz del problema que advertimos al inicio: el valor que le atribuimos a la individualidad no puede desconectarse completamente de la vida cívica. Basta revisar nuestras discusiones actuales en materias tan diversas como economía, cultura o feminismo para advertir la vigencia de las dificultades que, con tanta lucidez, percibió Tocqueville hace casi dos siglos.

50 El temor de nuestro autor es que el género humano se detenga, replegándose eternamente en sí mismo sin producir ideas nuevas. Así, el hombre se agotaría en pequeños movimientos solitarios y estériles, y la humanidad dejaría de avanzar (*DA*, II, III, 21, 609).

Bibliografía

Arendt, Hannah, *La condición humana* (Buenos Aires: Paidós, 2003).

_____, *Los orígenes del totalitarismo* (Madrid: Taurus, 1974).

Aristóteles, *Política* (Madrid: Centro de Estudios Constitucionales, 1997).

Constant, Benjamin, *Écrits politiques* (París: Gallimard, 1997).

Cruz-Prados, Alfredo, *La sociedad como artificio. El pensamiento político de Hobbes* (Pamplona: Eunsa, 1992).

Hirschman, Albert O., *Las pasiones y los intereses. Argumentos políticos en favor del capitalismo antes de su triunfo* (Madrid: Capitán Swing, 2014).

Hobbes, Thomas, *De Cive* (Madrid: Alianza, 2010).

_____, *Elementos de derecho natural y político* (Madrid: Alianza, 2005).

_____, *Leviatán* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1998).

Lamberti, Jean-Claude, *La notion d'individualisme chez Tocqueville* (París: Puf, 1970).

_____, *Tocqueville et les deux démocraties* (París: Puf, 1983).

Lefort, Claude, "La question de la démocratie", *Essais sur le politique* (París: Seuil, 1986), 17-32.

_____, *Le travail de l'œuvre Machiavel* (París: Gallimard, 1972).

Montesquieu, *Del espíritu de las leyes* (Buenos Aires: Losada, 2007).

Rawls, John, *Teoría de la justicia* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1995).

Rousseau, Jean-Jacques, "Discours sur l'origine et les fondements de l'inégalité parmi les hommes", *Œuvres complètes*, vol. III (París: Pléaide Gallimard, 2003).

_____, "Émile ou de l'éducation", *Œuvres Complètes*, vol. II (París: Pléiade Gallimard, 1999).

_____, "Les rêveries du promeneur solitaire", *Œuvres complètes*, vol. I (París: Pléiade Gallimard, 1976).

Starobinski, Jean, *Jean-Jacques Rousseau. La transparencia y el obstáculo* (Madrid: Taurus, 1983).

Strauss, Leo, "The Three Waves of Modernity", en Gildin Helail (ed.), *Ten Essays by Leo Strauss* (Detroit: Wayne State University Press, 1989), 81-99.

Tocqueville, Alexis de, *De la démocratie en Amérique. Souvenirs. L'ancien régime et la révolution* (París: Robert Laffont, 1986).

_____, *La democracia en América* (Madrid: Trotta, 2018).

ECONOMÍA MÁS ALLÁ DEL ECONOMICISMO

Jorge Fábrega L.[1]

La sociedad ya no les cree a los economistas académicos y a muchos de ellos ya no parece importarles[2]. Es más, lo reciben con alivio. Una exigencia menos que les permite concentrarse en aquello por lo que sí son evaluados académicamente (léase, los fondos ganados y los artículos publicados en revistas indexadas). Para los economistas, el escepticismo de la sociedad es una oportunidad para liberarse de escribir columnas de opinión, participar en comités *ad honorem*, asistir a programas de televisión o radio, y otra serie de actividades a las que son invitados pero que suelen sacarlos fuera de la disciplina. ¿Qué sentido tiene destinar tiempo a aquello que no les genera retornos? Más aún, en un contexto de masiva jubilación de los intelectuales públicos, ¿para qué enfrascarse en debates crecientemente polarizados? En un escenario en que los beneficios de participar en el debate público caen y los costos de hacerlo aumentan, los incentivos apuntan a abandonar la cosa pública para preocuparse solo de la propia biografía. Y los economistas saben de incentivos.

1 Académico del Centro de Investigación de la Complejidad Social de la Universidad del Desarrollo. Sociólogo e ingeniero comercial, mención economía, de la Pontificia Universidad Católica de Chile. PhD y máster en políticas públicas de la Universidad de Chicago.

2 Poco después de escribir el primer borrador de este capítulo apareció en la revista Boston Review un artículo titulado "Economics after neoliberalism" escrito por los tres economistas Suresh Naidu, Dani Rodrik y Gabriel Zucman, en el que hacen un cuestionamiento a la disciplina muy en sintonía con este texto, pero enfatizando otros aspectos de ella. En la misma revista aparecieron después respuestas de otros connotados economistas que me llenan de optimismo sobre la contribución futura de la disciplina al debate público. Este tipo de debates aún no se instala en Chile con claridad. A mi juicio, todavía el debate local está lleno de caricaturas, pero creo que es cosa de (espero poco) tiempo.

Pero nada es gratis. El retiro de los economistas hacia sus comunidades disciplinarias no hace desaparecer la importancia del pensamiento económico en el diseño de todo tipo de políticas públicas. Y ese costo de políticas públicas fundadas en principios económicos débiles, a la larga, lo pagamos todos.

Aunque el contexto es menos favorable, muchos economistas sienten un compromiso personal con los asuntos que nos competen a todos y no están cómodos con este alejamiento entre la disciplina y la sociedad. No obstante, si ellos quieren recuperar el respeto y el interés de la sociedad hacia sus propuestas, primero deben sacar mucha maleza acumulada tras décadas de protagonismo casi sin contrapesos, que ha hecho que el público general confunda el pensamiento económico con la defensa de cosmovisiones particulares del ser humano, cosmovisiones que exacerban el individualismo. Por décadas, gobiernos, organismos multilaterales y ciudadanos caían rendidos por igual frente a los economistas. En esos tiempos, sin embargo, no parecía importante distinguir entre actuar como economista y actuar como economicista. Esto es, distinguir entre quien usa el instrumental económico para intentar explicar parte del comportamiento humano, y quien evangeliza sus propias concepciones de mundo camuflándolas con jerga económica. Esa omisión ya no es aceptable.

Un excelente ejemplo de economicismo es el mal uso y abuso del Teorema de Coase. En pocas palabras, dicho teorema sostiene que si los costos de transacción son insignificantes, no es importante cómo se distribuyen inicialmente los derechos de propiedad en la medida que esos derechos puedan transarse; ello, debido a que los propietarios finales de esos derechos serán quienes más valoren poseerlos. De ser correcta, esta idea tiene una aplicación práctica inmediata para corregir una falla común en los mercados conocida como externalidades (costos o beneficios en el mercado de un bien específico que no quedan directamente

reflejados en los precios en que ese bien se transa)[3]. Muchos economistas abrazaron entusiasmados el Teorema de Coase por dos razones. Primero, porque significaba que una falla de mercado podía ser corregida con más mercado sin tener que preocuparse de la asignación inicial de derechos de propiedad (es decir: los problemas de distribución y de asignación eficiente de recursos podrían separarse). Y, segundo, el valor económico de las reglas (y de paso del Estado) podía ser claramente definido y delimitado. El problema es que los costos de transacción son raramente irrelevantes y, por lo tanto, sí importa —en general— cómo se distribuyen inicialmente los derechos de propiedad (es decir: distribución y eficiencia no son problemas fácilmente separables porque los costos de transacción no son usualmente ignorables). Es más: por regla general, mientras más actores haya involucrados en una externalidad, más importantes serán los costos de transacción y más irrelevante será el teorema. Ronald Coase lo tenía claro y siempre lamentó que ese teorema se hubiese popularizado tanto porque, dicho en simple, arruinó la comprensión de su obra y su llamado a estudiar cada caso en su propia complejidad y con sus particulares instituciones[4].

El efecto de este economicismo no ha sido inocuo en la relación entre la disciplina económica y la sociedad[5], puesto que ha inclinado a muchos

3 Un ejemplo clásico es la disyuntiva que enfrenta una sociedad que valora un bien que contamina. ¿Cómo determinar cuánto producir del bien a sabiendas que mientras más se produzca, más contaminación habrá? De acuerdo al teorema, un mercado donde se puedan transar derechos de contaminación le permitiría a la sociedad resolver la disyuntiva de forma eficiente. Por ejemplo, si el derecho lo tienen los que quieren un aire descontaminado, las empresas que deseen producir el bien podrán comprarles parte de esos derechos. Lo mismo sucederá si los derechos los tienen inicialmente las empresas que contaminan. En ambos casos, un mercado de derechos de contaminación permitirá que la sociedad alcance una asignación eficiente de recursos sin importar quién tenía originalmente el derecho de propiedad.

4 El teorema no es obra de Coase, sino de George Stigler. Si Coase hubiese creído que los costos de transacción son cero o insignificantes, no habría jamás ganado el premio Nobel, porque la idea de que son irrelevantes (y por ende que toda la información relevante queda reflejada en los precios) la había planteado Adam Smith siglos antes.

5 Al respecto, recomiendo ver el trabajo reciente de los economistas Elliott Ash, Daniel Chen y Suresh Naidu sobre el impacto que ha tenido la formación en economía del derecho sobre las decisiones de jueces de cortes norteamericanas. Véase "Ideas Have Consequences: The

economistas a ignorar los problemas de distribución y, de paso, a perder capacidad de comprensión de los incentivos que movilizan a muchos ciudadanos a la hora de enfrentarse a los temas públicos. En el mundo de costos de transacción ignorables, el valor económico del Estado (y, en general, de lo colectivo, sea estatal o no) se reduce a garantizar el respeto de los derechos de propiedad. Cualquier cosa distinta a eso conlleva una mala asignación de recursos. Eso es técnicamente correcto. No obstante, el economicismo abusa del Teorema de Coase y promueve la minimización de lo colectivo (sea de origen estatal o no), incluso en circunstancias donde los costos de transacción no son ignorables. La historia del pensamiento económico del derecho está repleta de estudios donde, invocando el Teorema de Coase, los costos de transacción son ignorados pese a ser reales y, en vez de hacer economía de los costos de transacción, se recurre a la jerga económica para defender visiones particulares sobre cómo debería organizarse la vida en sociedad.

Este y otros economicismos en la disciplina han contribuido a la proliferación de retóricas que elevan un concepto particular de persona humana y que, vestidas con los ropajes de la teoría económica, han pretendido dictar siempre la misma receta sobre lo que debe o no debe hacerse en todo tipo de asuntos de interés público, aunque ignorando lo público. No es de extrañar entonces que, en directa contraposición, quienes critican desde afuera a la disciplina lo hagan exacerbando lo público y reduciéndolo a lo estatal. Allí donde los economicismos minimizan la complejidad de la vida social, sus críticos minimizan la complejidad de los individuos. Y cuando la reflexión económica sale del debate, son justamente esas dos retóricas las que quedan sobre la mesa guiando el componente económico de las políticas públicas, limitándola a una dicotomía entre dos recetas con pretensión universal: "más Mercado" o "más Estado".

Impact of Law and Economics on American Justice", disponible en http://nber.org/~dlchen/papers/ Ideas_Have_Consequences.pdf.

Sacar la maleza de los economicismos implica reflexionar en torno a un conjunto de falacias en las que se fundan. Estas pueden agruparse en tres categorías: referidas al individuo, referidas al conjunto de individuos, y referidas a lo público. Nos abocaremos a revisarlas en las siguientes secciones.

1. El individuo

La unidad de análisis central de la economía es el individuo. De ese individuo interesa saber cómo adopta sus decisiones. Ahora bien, cuando un análisis económico se refiere a un individuo, lo hace como una abstracción analítica, como un mapa respecto de un territorio que se desea representar. Un buen mapa incluye lo que es relevante para el objetivo específico del mapa. Nada más, pero tampoco menos. Lo mismo ocurre con el individuo económico respecto de los seres humanos. El individuo en un análisis económico es un mapa para describir un territorio formado por comportamientos humanos. Dependiendo de los comportamientos que se desea entender, será el mapa o el individuo lo que se defina en el análisis. En ese sentido, el individuo en un modelo económico puede ser una persona o una organización. Por ejemplo, si se desea estudiar cómo se decide la política económica de un país, un análisis económico podría considerar al gobierno como un individuo; pero si lo que se desea es entender cómo se delegan acciones dentro del Poder Ejecutivo de un país, entonces, el gobierno es entendido como un espacio de cooperación y/o conflicto entre individuos tales como autoridades y funcionarios. Preguntemos entonces: ¿son las empresas o los hogares individuos o espacios de cooperación y/o conflicto? La respuesta del economista es siempre "depende"; depende del propósito que tiene el análisis, esto es, de los comportamientos que se desean entender. Por ejemplo, describir a una empresa como un individuo será parte de un buen mapa si lo que se desea saber es cuánto va a producir; pero será un mal mapa si lo que se pretende es

identificar si los gerentes están actuando o no para beneficio de los accionistas. Por su parte, entender a un hogar como un individuo será un buen mapa si lo que se busca estudiar son los patrones generales de consumo de un hogar; pero probablemente será un mal mapa si lo que se quiere es estudiar cómo se distribuye el tiempo del padre y la madre en la formación de los hijos e hijas.

Por lo tanto, en el pensamiento económico no es lo mismo individuo que persona. Al hablar de individuos en un análisis económico se está aplicando un método, no se pretende hacer ontología. Se trata de un mapa que intenta destacar algunos aspectos relevantes de esos territorios extremadamente complejos que son las personas humanas o jurídicas, exclusivamente en una de sus dimensiones: sus comportamientos. Por ende, los supuestos y simplificaciones que se hagan sobre los individuos económicos aspiran a ser útiles para entender a las personas en el acotado contexto para el cual fue construido el análisis. Un economista lo sabe. La primera confusión de los economicismos sucede aquí: entiende a la persona y al individuo de sus modelos como equivalentes.

Por otro lado, una vez definida la unidad de análisis, el axioma central de la disciplina económica para indagar en el comportamiento es asumir que los individuos tienen propósitos o motivaciones que guían su accionar, sin pronunciarse sobre el contenido de esos propósitos. En específico se asume que, del conjunto de posibles acciones a su alcance, el individuo elegirá la que maximice su bienestar[6]. Esto supone un gran esfuerzo cognitivo; uno para el cual la disciplina económica tiene reservado un alto status. La disciplina lo denomina racionalidad. Básicamente, la racionalidad en economía consiste en dos propiedades. La primera, conocida como completitud, significa que enfrentados a la necesidad de decidir, los

6 Este punto requiere una justificación adicional que reservaré para la sección final, al hablar de marginalismo. Por ahora, basta mencionar que la idea de que el individuo selecciona la opción que mejor sirva a su propósito es aquella a lo que los economistas se refieren al afirmar que los agentes económicos maximizan su utilidad.

individuos tienen la capacidad de evaluar todas las opciones relevantes para la decisión que deben tomar. La segunda, conocida como transitividad, significa que los individuos pueden comparar y "rankear" el grado de satisfacción que obtendrían de cada una de las opciones. Como puede verse, la racionalidad en economía no es sustantiva, sino instrumental. Esto es, no hace referencia a fines en sí mismos, sino a los medios para alcanzarlos, sean cuales sean esos fines. En suma, el individuo racional en economía es aquel que, una vez que ha evaluado todas las opciones relevantes, selecciona aquella que se ubica en lo más alto del *ranking* de satisfacción de su propósito; no el que selecciona "el mejor" propósito. El método se aplica por igual para entender comportamientos tan disímiles como cuántas horas decide trabajar un individuo, cuántos hijos decide tener una pareja, cuántos asaltos decide perpetrar un antisocial, etcétera.

La segunda confusión de los economicismos se produce justamente aquí, al reflexionar sobre el individuo y sus propósitos para actuar. Al ignorar las diferencias entre individuo y persona, algunos olvidan que su marco conceptual es un mapa y que las simplificaciones son eso, simplificaciones. Para quienes caen en esta confusión, todo se reduciría a una revelación: la acción de seres humanos reales pasa a ser entendida como una voluntad maximizadora de utilidad. Sin mediar test alguno, para los practicantes del economicismo las personas somos continuamente maximizadores de utilidad. Usted, por ejemplo, está leyendo este texto porque, de todas las opciones relevantes que tiene a su mano, leerlo es lo que mejor sirve a su propósito personal de utilidad. Si usted no es el editor de este libro, ¿le hace sentido? Bueno, eso poco importa al practicante del economicismo: él sabe que le hace sentido, porque de lo contrario no lo estaría leyendo. Lo que fue diseñado como un marco analítico termina siendo asumido como una verdad revelada: la persona (ya no el individuo) actúa motivada necesariamente por una racionalidad instrumental. Así, el individuo escapa del pizarrón y se mimetiza con los seres reales, cuyo comportamiento debía ayudar a entender. Al punto que si esos seres reales no

se comportan como un individuo racional, entonces algo "errado" pasa con ellos: su comportamiento sería irracional. El economicismo en esto es tajante. No tiene la menor idea sobre los fines que motivan la acción de la persona que se comporta irracionalmente, pero tiene plena certeza de que soń irracionales. ¿Por qué? Porque no se comportan como el pensamiento económico, según ellos, sostiene[7].

Parte significativa de los puzzles que han llamado la atención de los economicistas a lo largo de la historia del pensamiento económico tiene su raíz en esta simplificación de la persona y sus motivaciones para la acción, ignorando que se trata de mapas y no de territorios. Por ejemplo, imagine el caso de un automovilista que se detiene en medio de la carretera a comer en un pequeño restaurant y al irse deja propina. Esta acción es un verdadero rompecabezas indescifrable para el economicismo. Al dejar propina, el automovilista tendrá menos dinero en su bolsillo: eso reduce su utilidad total y no hay ningún mecanismo de castigo que podría aplicar el restaurant que lo desincentive a irse sin dejar propina. Entonces, ¿por qué deja propina, pudiendo haberla omitido para terminar con más dinero y mayor nivel de satisfacción personal sin enfrentar ningún riesgo de represalias? Si fuese racional —dirá el economicista— no debería dejar propina porque como individuo no obtendría ningún beneficio. Así, otras posibles motivaciones que podrían guiar la acción de la persona real son completamente ignoradas. No existen los hábitos, las normas introyectadas de buena conducta aprendidas por socialización, no hay contexto cultural ni interés por el actuar justo, tampoco hay espacios para otros sentimientos como la empatía o la reciprocidad; no hay de hecho interés por los otros, y no puede haberlo porque "el modelo" habría revelado que un individuo racional maximiza su propia utilidad. Así de pobre es la reflexión sobre la sociedad y la complejidad de la persona humana que hace el economicismo. Para el economicismo, el individuo racional

7 El análisis económico no sostiene eso, los economicistas lo sostienen.

maximizador (que toda persona real de carne y hueso sería) se debe mirar al ombligo, solo al ombligo y nada más que a su ombligo. Por ende, ¡qué extraña es la gente real que no lo hace, algo malo ocurre con ellos![8]

Esto da origen a una tercera confusión: lo no comprendido (lo etiquetado como irracional) es evaluado como indeseable. Es decir, el economicismo transita de no poder explicar el comportamiento de la persona real a emitir un juicio normativo sobre dicho comportamiento. La reflexión economicista no toma en serio estas diferencias entre individuo como individualismo metodológico e individuo como persona. ¿Y qué hace? Da vuelta el orden lógico del análisis económico. La acción racional que, como indiqué anteriormente, era parte de un aparato lógico deductivo que busca explicar cómo deciden los individuos (un mapa), pasa a ser en sí misma la finalidad asumida ya no para el individuo abstracto del método, sino para la persona real (el territorio). El mapa pasa a ser entendido como el territorio.

No estoy diciendo que las personas reales no actuemos buscando maximizar nuestra satisfacción. Lo que sostengo es que si hay una persona cuyo comportamiento no parece explicarse bien como una acción en pos de maximizar su propio bienestar, nuestra primera ocupación debe ser revisar los supuestos de nuestro mapa y no asumir, como hace el economicismo, que esa persona "es" irracional. Al contrario, es el mapa el que no está sirviendo para entender su comportamiento, nuestros supuestos no están siendo realistas y, en definitiva, algo no estamos entendiendo. Cuando la reflexión económica no ha hecho esa revisión ha devenido en dogma; pero cuando sí la ha hecho, ha realizado contribuciones importantes para explicar el comportamiento humano, tales como el surgimiento de las convenciones sociales, las raíces de la cooperación, los mecanismos que la humanidad se ha dado para resolver el conflicto, etcétera.

8 En todo caso, esta tendencia a identificar un particular tipo de individuo o subjetividad como la única alternativa posible no es exclusiva del economicismo. Para ahondar en esto véase el capítulo de Manfred Svensson en este libro.

Para entender las implicancias de estas confusiones en las que cae el economicismo es valioso que nos traslademos a analizar cómo este entiende los sistemas económicos. Aquí es donde se convierte en individualismo ontológico y emerge una cuarta confusión, una falacia de la composición.

2. La sociedad

En la sección anterior vimos tres falacias del economicismo: (i) confundir mapa (individuo) con territorio (persona real), (ii) asumir que si una persona real no se comporta como anticipa la maximización de utilidades es irracional y (iii) lejos de intentar comprender el comportamiento entendido como irracional, lo declara como indeseable. En esta sección nos abocaremos a una falacia adicional y sus implicancias: el economicismo reduce los criterios normativos que guían el actuar de la persona a uno solo, igual para todos los individuos de un sistema económico.

El criterio normativo central del análisis económico es la eficiencia. La opción más eficiente es aquella que más valor agrega al individuo con el mismo uso de recursos. Que la eficiencia sea un criterio valioso no necesita mayor defensa. Si en sus decisiones los individuos no eligen la opción más eficiente, la teoría económica se pregunta el por qué y, eventualmente, sugiere modificar la acción. Esto es muy importante para las expectativas depositadas en la ciencia económica: un economista puede explicarle a un individuo o un grupo de individuos qué acciones podrían tomar para ser más eficientes y eventualmente estar mejor. Para el economista no hay contradicción aquí con sus modelos, porque las personas reales no son los individuos en los modelos económicos y, por ejemplo, no siempre tienen una mirada completa de todas las opciones a su disposición; no siempre tienen la voluntad para tomar decisiones que implican sacrificios hoy, si bien en el largo plazo les podrían servir mejor a sus propósitos; no siempre toman en cuenta los costos y beneficios que sus acciones provocan en otros y las de otros en ellos; etcétera. Pero fundamentalmente, porque las

personas no siempre están pensando en términos de eficiencia. Por ejemplo, una persona que desea bajar de peso probablemente consumió aquella última papa frita no porque era lo más eficiente que podía hacer, sino porque la papa frita estaba sabrosa y esa persona tiene una alta tasa de descuento respecto de sus satisfacciones futuras asociadas a pesar menos. El economista le puede ayudar a diseñar mecanismos de compromiso con sus "yo futuros" si (y aquí viene lo importante) esa persona desea ser eficiente en la asignación de sus recursos con el propósito de bajar de peso. Es decir, el economista puede ser de utilidad para quien tiene entre los criterios normativos relevantes para su comportamiento el ser eficiente. Y para quien no tiene ese criterio normativo entre sus propósitos, le puede indicar qué implicancias tiene el que no tenga a la búsqueda de eficiencia en mejor estima. No es poco. Con esta herramienta, el economista no solo puede reforzar en quien quiera bajar de peso un compromiso con sus "yo futuros" para bajar efectivamente de peso, sino también asesorar a una sociedad que desea organizar un sistema de pensiones, de hospitales, de escuelas, etcétera. A todos ellos la ciencia económica les puede ayudar a buscar el camino más eficiente para lograr sus propósitos. Aquí la ciencia económica es útil. Pero además, si los individuos valoran la eficiencia, entonces, no solo es útil: la disciplina económica es vital.

La eficiencia no es el único criterio normativo por el que las personas toman sus decisiones. La justicia, la equidad, la reciprocidad e incluso la envidia (cada uno de ellos en sus distintas concepciones) son otros posibles criterios normativos que explican por qué las personas reales toman determinadas decisiones en desmedro de otras. Por cierto, algunos de esos criterios podrían concitar adhesión y otros rechazo, pero si vamos a ser consistentes con las premisas del análisis económico, solo sabemos del individuo que actúa motivado por ciertos propósitos, pero no cuáles son esos propósitos ni qué criterios normativos usa para evaluarlos. Mientras el economista entiende que la eficiencia es un criterio normativo más (uno del cual, por cierto, es un sincero apologista), el economicista cree

que la eficiencia es el único criterio normativo. Reducir la comprensión de la acción humana a afirmar que esta solo busca la eficiencia, como lo hace el economicista, tiene importantes consecuencias que solo se tornan evidentes cuando pasamos del análisis individual al análisis colectivo.

Al considerar dos o más individuos, se abren tres grupos de problemas. Primero, con dos o más personas existe la posibilidad de que haya dos o más criterios normativos que guíen el accionar de cada uno de ellos. Y eso es un problema para el análisis económico. En mi opinión, nadie ha ilustrado mejor las complicaciones que aquí se generan que Amartya Sen, con su conocida imposibilidad de ser un liberal paretiano[9]. La idea de Sen, en lo medular, es así: ser liberal implica asumir que el individuo es el mejor juez de su propia acción y, por ende, nadie conoce mejor que él cuál es el propósito de su actuar y qué lo satisface mejor. Ser paretiano, por su parte, significa ser eficiente eligiendo aquella combinación de acciones que no puede mejorar el bienestar de nadie sin empeorar el de otra persona. Ambos criterios no son contradictorios entre sí cuando se trata de una sola persona: al maximizar su utilidad, la persona conoce bien lo que busca y lo puede hacer de manera eficiente. Pero si hay dos o más individuos, sí pueden ser contradictorios. Por ejemplo, hace algunos años en la región de Los Lagos entró en erupción el volcán Chaitén y se evacuó la ciudad. Bajo el criterio normativo liberal se debiera dejar que cada persona decida si prefiere quedarse o no en la ciudad, y afrontar el riesgo de morir si no se va. Por otro lado, se podrían evitar pérdidas humanas forzándolas a evacuar. Si la sociedad valora esto último, sería eficiente evacuarlas, pero eso solo es posible obligando a abandonar Chaitén a quienes no desean hacerlo. Por lo tanto, se debe optar por satisfacer un criterio a costa del otro: no es posible ser paretiano y liberal al mismo tiempo.

En segundo lugar, hay un problema de intersubjetividad infranqueable, porque la fuente última para evaluar la deseabilidad o no de una acción

9 Véase, Amartya Sen, "The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy* 78 (1970): 152-157.

depende de las preferencias de quien la realiza. Por ejemplo, pensemos en Juan y María. Cuando Juan obtiene satisfacción de una acción X, esa satisfacción está medida en una métrica abstracta, que podríamos llamar unidades de satisfacción para Juan; cuando María obtiene satisfacción de la misma acción X, la métrica pasa a ser unidades de satisfacción de María. No hay ninguna forma natural de combinar ambos modos de satisfacción. Es decir, una unidad de satisfacción de Juan más una unidad de satisfacción María no es lo mismo que dos unidades de satisfacción de la sociedad formada por Juan y María. Ello solo sería correcto si tenemos una forma objetiva de comparar las satisfacciones de ambos por la acción X y esta resulta ser de igual magnitud para ambos. Sin embargo, en todo el marco teórico de la economía no existe nada que nos permita ingresar a la caja negra de las preferencias de las personas para comparar objetivamente sus subjetividades. Históricamente, la disciplina económica ha acudido a un resquicio para solucionar este problema: ha expresado las utilidades que los individuos reciben de sus acciones en términos de dinero. Como el dinero sí es comparable (un peso es un peso, lo tenga Juan o María), expresar las utilidades de los individuos en términos de dinero permite superar la dificultad. Pero la supera solo en apariencia. En realidad, simplemente oculta el problema de intersubjetividad, porque nada garantiza que la utilidad que reporta el dinero para distintos individuos sea la misma o comparable de una forma unívoca. Wilfredo Pareto inventó el que hoy se conoce como el criterio de optimalidad de Pareto (ordinalismo), que comento en el párrafo anterior, precisamente porque sabía que la comparación intersubjetiva de utilidades era pura magia. Desde entonces, el debate entre cardinalismo y ordinalismo ha acompañado el desarrollo del pensamiento económico como ese invitado incómodo que arruina todas las fiestas, ya que el ordinalismo es el único consistente con los fundamentos de la teoría, pero la mayoría de la economía aplicada es cardinalista por razones pragmáticas[10].

10 Si los beneficios de un proyecto X superan a sus costos, ¿ese proyecto debe realizarse? Si

Pero eso no es todo. Ni la existencia de distintos criterios normativos ni la dificultad para la comparación intersubjetiva de utilidades imponen un problema tan infranqueable para traspasar conclusiones obtenidas a nivel del individuo a conclusiones válidas a nivel de grupos de individuos como el siguiente. Supongamos que todos los individuos tienen el mismo criterio normativo que busca maximizar sus utilidades, y que desarrollamos una forma de análisis que no hace comparaciones intersubjetivas. Estos dos supuestos descartan los problemas de los dos párrafos anteriores. ¿Podemos, entonces, encontrar una solución que maximice el bienestar colectivo usando el instrumental económico que sea aplicable a cualquier grupo arbitrariamente grande de individuos? En lo que debe calificarse con toda justicia como uno de los desarrollos teóricos más importantes realizados en ciencias sociales en el siglo XX, Kenneth Arrow demostró que la respuesta es no[11]. No existe un mecanismo de agregación de preferencias de individuos racionales, en el sentido de racionalidad instrumental expuesto anteriormente, que permita asegurar que las decisiones

todos los beneficios y costos son asumidos por la misma persona, la respuesta es "sí", pero ¿qué pasa si los beneficios los perciben unas personas y los costos los perciben otras? La práctica habitual es usar el criterio de Kaldor-Hicks, que esencialmente indica que si el valor de los beneficios es mayor al de los costos, entonces los ganadores podrían compensar a los perdedores; por lo tanto, el proyecto debería realizarse. Esto es muy útil en la práctica, porque permite tener un criterio para responder preguntas como las siguientes: ¿conviene hacer aquella represa que beneficiará a la ciudad X a costa de los que viven en un valle que se inundará? ¿O debe aquel proyecto minero realizarse aunque contamine la zona Z? Pero esto no es consistente con la teoría del valor propia de la teoría económica (el valor lo da la persona, es subjetivo), pues requiere asumir que la utilidad marginal del ingreso entre personas es observable, medible y comparable. Nada en la teoría económica permite establecer un criterio universal para realizar esa comparación. Para una excelente exposición de las dificultades que enfrenta el análisis económico para hacer afirmaciones sobre bienestar social, véase Mark Blaug, capítulo XIII, *Teoría Económica en Retrospección* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

11 La demostración de Arrow es matemáticamente intensa y altamente abstracta. Para quienes deseen evitar esa complejidad, pero de igual modo capturar la profundidad del trabajo de Arrow, recomiendo una versión gráfica desarrollada por Philip Reny, "Arrow's theorem and the Gibbard-Satterthwaite theorem: a unified approach", *Economic Letters* 70, núm. 1 (2001): 99-105.

del grupo serán tan racionales como las de cada uno de sus miembros[12]. Para los fines de este texto, lo anterior tiene una implicancia importante: si tal mecanismo no existe, una solución puramente técnica (léase, políticamente neutral) a los problemas de la vida en común tampoco existe. Lo más selecto de la teoría económica ha demostrado que esta no puede ofrecer recetas universales para los problemas de la vida común. Estamos hablando de una idea publicada en 1951, y Arrow ganó el premio Nobel por ella. En suma, la eficiencia no lo es todo en la vida de personas reales. Y los economistas saben que, aunque lo fuera, su aparato intelectual no les permite elaborar recetas de validez universal para generar bienestar, incluso si la sociedad estuviese formada solo por individuos maximizadores de su propio bienestar.

Los economicistas, sin embargo, ignoran todas estas consideraciones. Como para ellos (i) individuo es lo mismo que persona, (ii) lo único que hace el individuo-persona es maximizar utilidad y, (iii) el único criterio normativo del individuo es la eficiencia, entonces sería evidente que la sociedad (la real, no la del modelo) no puede ser otra cosa que la suma de los individuos maximizadores de utilidad que la componen. Y, por ende, toda construcción social que intente agregar algo a esa mera sumatoria de individualidades (una norma social, una regla, lo que sea) sería ineficiente por deducción lógica, y quienes lo propongan, irracionales: el economicismo en este punto no es más que individualismo ontológico. Se trata de una falacia de la composición, construida sobre otras falacias que la preceden.

12 La paradoja de Condorcet es un caso particular que puede servir de ilustración. De acuerdo a esta paradoja, hay combinaciones de preferencias en un grupo social que, si se dan, no será posible que el grupo sepa cuáles son sus preferencias como grupo simplemente votando. Por ejemplo, suponga un grupo de tres personas que tienen que definir el orden de prioridad de tres alternativas (A, B o C). Puede darse el caso de que dos de ellos prefieran A a B, B a C, pero C a A. Si ello ocurre, aunque cada uno tenga preferencias completas y transitivas, como grupo sus preferencias serán completas, pero no transitivas. Es decir, no serán racionales en sentido económico. Lo que Arrow demuestra es que este resultado no es un curiosidad de los sistemas de votación por mayoría, sino una característica de cualquier sistema de agregación de preferencias de individuos racionales.

A esta altura, los economicistas han construido un mundo paralelo y no pueden salir de él. Un mundo fundado en una concepción individualista de la sociedad que solo en apariencia parece pensamiento económico. Pero hay algo más. Para el economicista es de toda lógica que, si los individuos o componentes del sistema tienen una función de utilidad que desean maximizar, entonces la sociedad (que no sería otra cosa que un agregado de individuos) también la tiene. Es más, existe un subconjunto de economicistas que de hecho cree saber cuál es esa función de utilidad: según ellos, lo que la sociedad buscaría maximizar no podría ser otra cosa que la mera suma de las utilidades obtenidas por sus miembros. Ellos "saben" que la sociedad es utilitarista. Todo lo anterior, haciendo caso omiso de las enseñanzas de Pareto, Arrow y Sen —dos de los tres premio Nobel de economía—, entre otros.

Probablemente el uso irreflexivo del utilitarismo es la forma intelectualmente menos sofisticada del economicismo. Bajo estas retóricas, para que una idea, acción, proyecto o política pública sea deseable es suficiente con que aumente el bienestar social total de la sociedad; entendido esto como la mera suma de las utilidades de los individuos (queriendo referirse con ello a personas naturales). Se trata de un mensaje de fácil exposición: es mejor una torta más grande que una más pequeña, dicen los que reducen la complejidad social a una única métrica (típicamente producto interno bruto). ¿Qué podría estar mal en un argumento de ese tipo?, se preguntan. La mejor respuesta a su duda es la propia incredulidad que ellos manifiestan frente a algunas inquietudes razonables que sus propuestas generan. Frente a preguntas del tipo cómo se distribuye ese bienestar extra entre los miembros de la sociedad, quiénes pagarán costos en generar esos beneficios extras, qué otros criterios (equidad o justicia, por ejemplo) son contemplados, etcétera, los economicistas reaccionan con desdén, cuando no con franca indiferencia. Inquietudes como esas no serían más que epifenómenos. A esta altura, la acumulación de falacias que caracteriza al economicista solo le permite indicar que esas preocupaciones son o

irracionales o ineficientes y, en consecuencia, descartables. Pero al hacer eso, las sociedades reales escapan de su campo visual, y su hablar se revela nítidamente como lo que siempre ha sido: una serie de dogmas disfrazados de análisis económico.

Como a los economicistas les acomoda pensar que la sociedad no es más que una suma de individuos, suelen considerar que todo debe ser privado o privatizado (y entendiendo además privado como necesariamente lucrativo en términos económicos), sin importar el contexto. La idea es más o menos así: nadie sabe mejor que el propio individuo qué es lo mejor para sí mismo; entonces, si todo tuviera dueño, cada uno transaría sus bienes de modo que cada bien finalmente llegaría a quien más lo valore, gracias a la eficiencia de los mercados. Así, el bienestar posible para el conjunto de los individuos se maximizaría. Por lo tanto, el mejor resultado posible sería que todo fuese privado (tanto de propiedad privada como de interés privado) y, por lo tanto, para que el sistema funcione solo se necesitaría que el Estado se reduzca a garantizar que los derechos privados se respeten. El círculo parece ser perfecto. De poco sirve recordar a los economicistas que en gran medida la historia del pensamiento económico ha consistido en tratar de entender por qué los mercados reales no son perfectos y que, en consecuencia, lo que dicen que pasará no emerge espontáneamente casi nunca. No en vano conceptos como costos de transacción, externalidades, riesgo moral, selección adversa, comportamiento estratégico, diseño de mecanismos, rendimientos crecientes a escala, entre otros, han sido parte central de la reflexión económica durante las últimas cuatro o cinco décadas dentro de la disciplina económica. Cada uno de ellos da cuenta de circunstancias que hacen que los mercados perfectos no existan más allá de la pizarra.

Desde luego, no estoy cuestionando el valor de los mercados como asignadores eficientes de recursos, ni tampoco a la disciplina económica como proyecto intelectual (esta es una gran obra de reflexión científica colectiva). Cuestiono al economicismo, que siempre tiene la receta escrita

antes de ver y analizar al paciente[13]. Y cuando los economistas dejan que sea el economicismo quien se haga parte de los debates públicos y se retiran a sus aposentos, la sociedad confunde a economistas con economicistas. Con ello, la disciplina económica pierde capacidad de contribuir a mejorar lo que es de todos. Al economicista quizá eso le es indiferente, porque genuinamente puede creer que "lo que es de todos no es de nadie" y, por lo tanto, no hay en realidad nada allí que se destruya. No obstante, lo público amerita más reflexión y la ciencia económica puede contribuir a entenderlo. Pero esto es un aspecto donde la disciplina económica tiene dificultades, precisamente porque su aproximación es el individualismo metodológico. Sobre eso, sobre lo público y los desafíos que le impone a la reflexión económica, me abocaré en la última sección de este ensayo.

3. Lo público

A diferencia de los economicistas, los economistas asumen que la teoría económica es de alcance limitado para entender la complejidad social. No es casualidad que muchos textos introductorios de economía describan la sociedad a partir de Robinson Crusoe en su isla y, una vez entendido como él elige en su soledad, aparece Viernes e intercambian y la sociedad emerge como la suma de ellos en la isla. Esta aproximación a la vida social es recurrente en la modelación económica. Los sujetos reales que inspiran su análisis son seres autónomos, esto es, conscientes de sí mismos y en pleno control de sus acciones. Sus gustos y preferencias, esos cuya satisfacción desean maximizar, se asumen como existiendo desde antes de la interacción con otros. Es decir, en cuanto sujetos, son anteriores al encuentro mutuo. Por lo tanto, la sociedad en un modelo económico es entendida como un agregado de individuos que saben a lo que van cuando

13 Obviamente el economicismo no es la única corriente que incurre en reduccionismos como el descrito. En el capítulo de este libro de Josefina Araos y Santiago Ortúzar, por ejemplo, pueden verse otros casos.

se encuentran con otros, y cuyas identidades no se modifican tras esos encuentros.

Naturalmente, las personas reales no nacen adultas ni con preferencias dadas, ni tampoco permanecen inalteradas tras conocerse unas con otras. Los seres humanos se influyen y cambian mutuamente, no una o dos veces, sino en forma permanente durante toda la vida. Por otro lado, eso no siempre ocurre en armonía e integración; muchas veces, de hecho, ocurre vía una segregación recíproca, rechazo y conflicto; o con asimetrías de poder que culminan con el sometimiento de unos sobre otros. En ese continuo interactuar emergen códigos, normas y reglas formales e informales bajo las cuales las personas viven y disciplinan su comportamiento y los de otros. Producto de esas dinámicas también emergen creencias compartidas, algunas de las cuales se reservan como tabúes y mitos incuestionables que simplifican la complejidad de la vida colectiva. Como tal, se transforman en patrones de socialización, y sucesivos individuos van moldeando sus propias conductas y la conciencia de sí mismos. Ni los individuos son, por lo tanto, anteriores a la sociedad, ni esta es la mera suma de ellos. Individuos y sociedad se condicionan y dan existencia mutuamente. Lo público emerge allí como propiedades de esa mutua interdependencia. Una realidad que no existe antes de la interacción entre personas, pero que no es la mera suma de sus individualidades. Lo mismo que pasa con la humedad respecto del agua. El agua es húmeda, pero no lo es cada molécula de H_2O por separado. La humedad es una propiedad del agua, no de los individuos que la componen. Del mismo modo, el mercado no es una mera suma de individuos; es una propiedad sistémica que surge de la interacción entre ellos. La cultura, la política y la civilidad son ejemplos similares en el caso de sistemas humanos. Son propiedades públicas[14]. De todos. O para ser preciso, de la interacción entre individuos.

14 Como los agentes en los modelos económicos existen *ex ante* de sus relaciones con otros, la teoría económica solo puede concebir a lo público a partir de los individuos y no en consideración de sus relaciones. Por eso, en teoría económica un bien público es algo diferente a lo expresado en el texto. Un bien público sería aquel que no presenta ni rivalidad ni exclusión en el consumo entre individuos (como la luz del sol o la seguridad, por ejemplo).

Si se quiere decir algo significativo sobre la sociedad partiendo de metáforas construidas desde la soledad de Robinson Crusoe en su isla, quizá no se ha iniciado el análisis desde supuestos razonables. ¿Cuándo sí lo sería? Algunas dinámicas sociales son de largo desarrollo y otras son de cambio cotidiano. Algunas permanecen estables por civilizaciones completas (son rasgos culturales); otras pueden cambiar rápidamente como las modas. Pero no todas cambian en paralelo. Esta disincronía abre ventanas de tiempo, donde podemos considerar algunas variables como dadas para analizar lo que pasa con otras. En tal sentido, asumir, como lo hace habitualmente la teoría económica, que las preferencias de los individuos están dadas, no es ni un buen ni un mal supuesto. Su relevancia depende del contexto donde se aplica. Asimismo, asumir que los individuos son autónomos y tienen ordenamientos de preferencias completos y transitivos (es decir, son racionales en sentido económico) tampoco es un supuesto ni bueno ni malo. Nuevamente, depende del contexto en que se aplica. No hay nada intrínsecamente correcto o incorrecto en la modelación económica. Todo depende de si los supuestos del análisis se aplican o no al caso específico sobre el cual se realiza la indagación.

4. Economía sin economicismos

El economista mira cuidadosamente la aplicabilidad de los supuestos de sus modelos a los casos reales de su interés; el economicista no. Pero si todo fuese tan relativo, queda la impresión que algunas veces los supuestos de la disciplina económica se aplicarán y otras veces no. Entonces, ¿dónde estaría la contribución más permanente del pensamiento económico al foro público? ¿Es realmente necesaria? La respuesta es un tajante sí. Son dos las herramientas conceptuales básicas que el economista domina y que son muy importantes en todo análisis de temas de interés colectivo. Una es referida a sus componentes (incentivos) y la otra al sistema (marginalismo).

Respecto de los componentes, los economistas saben que los humanos no siempre nos comportamos como maximizadores de utilidad, pero también que reaccionamos a incentivos. Eso es un llamado de alerta a argumentos en debates públicos que parten de principios nobles, pero que ponen exigencias morales o cognitivas poco realistas en las personas. Por ejemplo, un sistema en teoría justo fracasará si deja en su diseño demasiado espacio para el comportamiento oportunista. A modo de ilustración, no es cínico el economista cuando alza la voz para llamar la atención en las fallas de diseño de ideas como sistemas de pensiones basados íntegramente en impuestos generales; tampoco cuando se muestra cauteloso ante la idea de la educación superior gratuita. En casos como estos, el economista está pensando en los incentivos perversos que se esconden tras los detalles. Esa mirada requiere un tipo de entrenamiento en el que el economista es realmente un experto con información valiosa para el debate público. Aunque sus detractores lo crean así, el economista no actúa como un siervo de los poderosos de siempre cuando estima que vale la pena considerar sistemas de concesiones hospitalarias[15] o que quizás sería una buena idea que los jubilados puedan hipotecar sus viviendas para mejorar sus pensiones[16]. En todos esos casos, el economista está pensando en cómo alinear intereses particulares para lograr beneficios colectivos.

Respecto al sistema, el economista sabe que aquello que importa para cambiar un *statu quo* es que haya un individuo dispuesto a modificar su comportamiento en un aspecto crítico para el sistema. Ese es el individuo marginal cuando se trata de eficiencia. Si un individuo marginal es a la vez maximizador de su bienestar y ve una oportunidad de beneficio cambiando su conducta respecto de lo que hace el resto, obtendrá una ganancia

15 Véase por ejemplo Erik Bloom *et al.*, "Contracting for Health: Evidence from Cambodia", *Brooking Institute* (2007), disponible en www.povertyactionlab.org.

16 Véase, por ejemplo, Robert C. Merton y Rose Neng Li, "On an Efficient Design of Reverse Mortgages: A Possible Solution for Aging Asian Populations" (2016), disponible en https://ssrn.com/abstract=3075087.

que otros no. Eventualmente crecerán sus ingresos, su poder y su influencia, y otros lo imitarán (quizá no porque sean maximizadores de utilidad), y el sistema se moverá de una realidad (equilibrio, en jerga económica) a otra. Y ello puede ser deseable (como cuando un mercado innova produciendo a menores precios) o indeseable (como cuando se produce una corrida bancaria). Al analizar un sistema, la atención del economista no se dirige a la cantidad total de un bien determinado que se produce en ese sistema, sino a si están las condiciones para que un agente quiera una unidad más o una unidad menos de las que actualmente existen. En este sentido, el economista ve al equilibrio o la estabilidad de un sistema como una meta u horizonte (una predicción, para ser preciso) que cambia de la mano del individuo marginal. Y si ese individuo marginal es un individuo maximizador, entonces la teoría económica tiene mucho que decirle a la sociedad.

La ciencia económica se ha ganado su apodo de ciencia sombría *(dismal science)* por poner en práctica las implicancias que se siguen cuando el individuo marginal actúa como un maximizador. La contribución más permanente de la teoría económica al debate público está justamente aquí. Gracias a su esquema de análisis, la ciencia económica ha ayudado a entender por qué ideas noblemente inspiradas fracasan cuando los incentivos individuales no se alinean razonablemente con los objetivos colectivos. Así, ha ayudado a diseñar mecanismos para corregir esos incentivos y para ajustar el comportamiento individual a los propósitos que la sociedad persiga. Esa ciencia, sin embargo, no tiene nada que ver con el individualismo ramplón de los economicistas.

Tanto el auge del pasado como la caída actual en el *status* de autoridad del economista se deben a las expectativas que la sociedad tiene sobre las ciencias sociales. Nadie le pide a un astrofísico que su trabajo científico tenga una utilidad práctica inmediata, pero sí se espera eso de los científicos sociales. La ciencia económica demostró en la segunda mitad del siglo pasado su utilidad y, en consecuencia, ganó poder e influencia. Pero

la crisis *subprime* tiró por tierra parte importante de la confianza que la sociedad había depositado en la ciencia económica. Fue precisamente en el análisis de dicha crisis que, en 2008, el congreso norteamericano citó al entonces expresidente de la Reserva Federal, Alan Greenspan, a explicar los acontecimientos. Un perturbado Greenspan declaró que los hechos le estaban mostrando que había un error en los marcos teóricos desde los cuales había entendido la economía por más de 40 años. "He encontrado una falla, no sé cuán significativa ni permanente es", les confidenció a los parlamentarios que miraban atónitos[17]. Un congresista le pidió aclarar si lo que estaba diciendo era que su visión del mundo no estaba funcionando. *"Absolutely, precisely"*[18], fue la respuesta de Greenspan. En el origen de la decepción de Greenspan estaba el haber menospreciado la complejidad social, abrazando definiciones normativas construidas sobre falacias. Para recuperar la capacidad de responder a las expectativas que la sociedad pone sobre ellos, junto a Greenspan, muchos economistas deben revisitar los fundamentos de su disciplina y alejarse de las falacias con las que han recubierto su comprensión del pensamiento económico. ¿Significa esto alejarse del individualismo ontológico? *Absolutely, precisely*.

17 Véase la conversación en https://www.c-span.org/video/?c3342718/waxman-greenspan-testimony.

18 "Absolutamente, precisamente".

Bibliografía

Ash, Elliott, Daniel Chen y Suresh Naidu, 20 de marzo de 2019, "Ideas Have Consequences: The Impact of Law and Economics on American Justice", http://elliottash.com/wp-content/uploads/2018/08/ash-chen-naidu-2018-07-15.pdf.

Blaug, Mark, *Teoría Económica en Retrospección* (México: Fondo de Cultura Económica, 1985).

Bloom, Erik, Indy Bhushan, David Clingingsmith *et al.*, "Contracting for Health: Evidence from Cambodia", *Brooking Institute* (2007), disponible en www.povertyactionlab.org.

Greenspan, Alan, 23 de octubre de 2012, "Waxman-Greenspan Testimony", https://www.c-span.org/video/?c3342718/waxman-greenspan-testimony.

Merton, Robert C. y Rose Neng Li, 24 de noviembre de 2017, "On an Efficient Design of Reverse Mortgages: A Possible Solution for Aging Asian Populations", https://ssrn.com/abstract=3075087.

Reny, Philip, "Arrow's theorem and the Gibbard-Satterthwaite theorem: a unified approach", *Economic Letters* 70, núm. 1 (2001): 99-105.

Sen, Amartya ,"The Impossibility of a Paretian Liberal", *Journal of Political Economy* 78 (1970): 152-157.

EL CUERPO EN DISPUTA. HACIA UNA EXPERIENCIA COMÚN DE LO FEMENINO

Gabriela Caviedes T.[1]
Catalina Siles V.[2]

La historia de la modernidad es la historia del énfasis en el individuo. Es posible pensar que el principal legado del pensamiento moderno es el realce de la relevancia y primacía del sujeto autónomo. El feminismo, heredero político de la modernidad, no podía sino haber nacido también de la búsqueda de autonomía, en este caso de las mujeres. Durante siglos de historia, la gran mayoría de las mujeres tuvo un destino marcado muy fuertemente por las decisiones de sus padres o sus esposos. Sin voz ni voto político, no se les abrieron las puertas de la educación formal ni gozaron de independencia en la administración de recursos, porque muy rara vez les pertenecían. En ese contexto, el feminismo nació como el especial anhelo y urgencia de las mujeres de hacerse con esa autonomía de la que los hombres ilustrados tanto hablaban.

Ahora bien, la búsqueda de autonomía individual muchas veces puede derivar hacia horizontes inesperados. Una vez que un grupo logra el reconocimiento social y político buscado, no resulta difícil que algunos de sus miembros intenten reconducir la lucha hacia nuevos intereses individuales, aprovechando el impulso logrado por la movilización colectiva. Siguiendo a Lipovetsky, la modernidad implicó una revolución que situó al individuo en el centro de los intereses filosóficos, científicos y políticos, pero restringido de todos modos por normas sociales. El siglo XX, sin embargo, intensificó y profundizó la concentración en el individuo y, en una

1 Investigadora del centro Signos de la Universidad de los Andes (Chile). Licenciada en filosofía y estudiante de doctorado en filosofía de la misma casa de estudios.
2 Licenciada en historia de la Universidad de los Andes (Chile) y magíster en historia de la Pontificia Universidad Católica. Estudiante del doctorado en sociología en la misma institución.

segunda revolución individualista, se advirtió que incluso esas normas sociales impedían poner al individuo realmente en el centro de nuestros intereses. Por lo tanto, el nuevo objetivo sería disciplinarlo lo menos posible, de modo que ninguna norma legal, cultural o natural limitase el curso libre de sus posibilidades. "Lo que desaparece es la imagen rigorista de la libertad", señala Lipovetsky, "dando paso a nuevos valores que apuntan al libre despliegue de la personalidad íntima, la legitimación del placer, el reconocimiento de las peticiones singulares y la modelación de las instituciones en base a las aspiraciones de los individuos"[3].

Lo anterior podría analizarse desde un punto de vista aún más radical. El giro posmoderno es, de alguna manera, una reacción *contra* la modernidad. El énfasis en la subjetividad alcanza su clímax en el completo desarraigo del sujeto respecto de su entorno. Si para la modernidad el sujeto era verdadera fuente de sentido para explicar la realidad, en la posmodernidad tal fuente ya no existe, tanto por causa de la desaparición total de cualquier sentido de la realidad, como la del "hombre" mismo, quien, a ojos de Foucault, no es más que un invento próximo a desaparecer. De ahí que, a su juicio, "nada en el hombre —ni siquiera su cuerpo— es lo suficientemente fijo para comprender a los otros hombres y reconocerse en ellos"[4]. La intensidad del vuelco hacia el *self* termina así por anular al mismo hombre[5].

Así pues, la posmodernidad elaboró tal concentración en el sujeto que terminó con la antropología: hizo desaparecer al hombre como fuente estable de comprensión y de sentido. Bajo su influjo, buena parte del feminismo abrió también ese camino en lo referente a las mujeres. En sus orígenes, el feminismo se orientó a causas como la adquisición del derecho a voto, el acceso a la educación, el ingreso al mercado laboral

3 Gilles Lipovetsky, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 2018), 7.

4 Michel Foucault, *Microfísica del poder* (Madrid: La Piqueta, 1978), 19.

5 Sobre esto, véanse también los capítulos de este libro de Manfred Svensson, y Josefina Araos y Santiago Ortúzar.

o a la participación directa en política; todas ellas, causas de justicia relativas a nuestra vida social en común, y que cuentan con la existencia real de la mujer en cuanto tal. No así el feminismo posmoderno. Para este no existe ningún factor en absoluto que pueda limitar al ser humano respecto de lo que puede y quiere hacer de sí. El cuerpo dado es para él un dato irrelevante, interpretable a discreción, y la naturaleza una ilusión. El feminismo posmoderno exacerba el foco en el individuo, interpreta su subjetividad como efecto de una construcción meramente performativa, y fuerza a la sociedad a reconocer tal construcción como derecho humano. En este artículo nos enfocaremos en esta forma de feminismo, por su influencia general en el movimiento contemporáneo y en las políticas de género e identidad, además de la radicalidad de su postura. El texto se dividirá en tres partes: el primer apartado abordará brevemente la historia del feminismo, destacando dos aspectos principales en ella: (a) el lugar de la mujer y de las experiencias femeninas en el feminismo originario, y (b) cómo comenzó a tomar forma la idea de que el concepto de lo natural o propiamente femenino era la causa misma de la existencia del patriarcado. En el segundo apartado se analizará cómo el feminismo posmoderno comprende al individuo y por qué tal comprensión pone en riesgo al movimiento feminista en general. Por último, el tercer apartado presentará nuestro propio intento por proponer, desde teorías feministas menos conocidas, una vía alternativa que devuelva al feminismo a su original y necesaria tarea.

1.El feminismo en sus orígenes: las experiencias femeninas

El movimiento feminista es el hijo no querido de la Ilustración. Olympe De Gouges y Mary Wollstonecraft, madres del feminismo, invocaron principios ilustrados para escribir la *Declaración de los derechos de la mujer y la ciudadana* (1791) y *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792), respectivamente. Para ambas, el movimiento ilustrado caía en una contradicción

inequívoca al excluir a la mitad de la humanidad en sus reivindicaciones: si las mujeres eran, como los hombres, sujetos racionales, nada justificaba que carecieran de los mismos derechos fundamentales, civiles y políticos, y que no pudieran ser artífices principales de su propio destino, tal como lo eran ellos.

A fines del siglo XIX e inicios del XX, las sufragistas —herederas de De Gouges y Wollstonecraft— buscaron en el derecho a voto el reconocimiento de sus capacidades, de su calidad de ciudadanas y de su invaluable aporte a la sociedad. En las décadas siguientes, los movimientos feministas que las sucedieron quisieron dar relevancia a la mujer en distintos ámbitos —públicos y privados— y desde diversos frentes, pero considerando a las mujeres como un colectivo en el que todas compartían, de alguna forma, una experiencia vital.

Entre las más destacadas feministas del siglo XX se cuenta, sin duda alguna, a Simone de Beauvoir. En su indagación acerca de lo que significa ser mujer, Beauvoir abrió la distinción entre la hembra nacida y la construcción cultural que se ha forjado sobre ella. La famosa frase "no se nace mujer, sino que llega una a serlo" tiene esa connotación y origina lo que hoy entendemos como la diferenciación entre el sexo y el género. Sin embargo, si bien la feminista francesa buscaba distinguir entre naturaleza y cultura para derribar los determinismos que hasta entonces se habían impuesto sobre la mujer, en *El segundo sexo* (1949) no se encuentra una versión radicalizada de esta idea[6]. Beauvoir no desconoce la existencia de la mujer en cuanto tal, aun cuando sostenga

6 Beauvoir parece no desconocer la diferencia sexual y su relevancia para la construcción del género. Así, por ejemplo, sostiene que "siempre habrá entre el hombre y la mujer ciertas diferencias; al tener una figura singular, su erotismo, y por tanto su mundo sexual, no podrían dejar de engendrar en la mujer una sensualidad y una sensibilidad singulares: sus relaciones con su propio cuerpo, con el cuerpo masculino, con el hijo, no serán jamás idénticas a las que el hombre sostiene con su propio cuerpo, con el cuerpo femenino y con el hijo; los que tanto hablan de 'igualdad en la diferencia' darían muestra de mala voluntad si no me concediesen que pueden haber diferencias en la igualdad". En Simone de Beauvoir, *El segundo sexo* (Buenos Aires: Penguin Random House, 2016), 724.

que muchos de los significados atribuidos a ella son arbitrarios. Su obra es justamente una revisión de la historia de las mujeres, que recoge sus experiencias comunes y el modo en que han vivido muchas de ellas.

La norteamericana Betty Friedan, por su parte, dio un nuevo impulso al feminismo con su obra *La mística de la femineidad* (1963). En ella pretendía mostrar que las capacidades y aspiraciones de las mujeres excedían el ámbito doméstico, y remarcar la necesidad femenina de desplegar sus potencialidades y alcanzar metas en otros espacios fuera de ese. De este modo, Friedan se volcó completamente contra los estereotipos que establecían un papel único de las mujeres en el hogar y a la reincorporación femenina al mundo laboral en condiciones de igualdad con los hombres[7].

La recolección de experiencias femeninas que constituyen el trabajo de Beauvoir y Friedan, entre otras, fue un impulso relevante para el feminismo, que se abocó a la tarea de conseguir más y mejores oportunidades y libertades sociales para las mujeres. En efecto, la expresión de la subjetividad fue fundamental en el avance del feminismo desde sus primeras manifestaciones. Las feministas de los sesenta formaron "grupos de autoconciencia", donde las mujeres encontraban un espacio propio. Ahí expresaban y compartían libremente lo que hasta el momento había permanecido en la reserva de cada hogar. Lo privado encontraba así un espacio común. Según expresa Catherine MacKinnon, los grupos de autoconciencia funcionaban como "la reconstitución

7 Cuando se discute sobre el acceso de las mujeres a los puestos de trabajo, a veces se objeta que ellas siempre han trabajado. Los trabajos agrícola, ganadero, textil y culinario han contado desde siempre con la mano femenina, luego no sería necesario insistir en este aspecto. Aproximaciones como las de Betty Friedan solo se referirían a un subconjunto relativamente privilegiado de mujeres, y por tanto no serían extrapolables al resto de ellas. Si bien este último punto es cierto (y no quita mérito a la reflexión de Friedan acerca de las mujeres de clase media alta estadounidense), cuando el feminismo se refiere en general al trabajo femenino más bien alude a que la mujer sea capaz de recibir sus propios ingresos para obtener una independencia económica que no ha tenido en buena parte de la historia.

crítica y colectiva del significado de la experiencia social de la mujer, tal y como viven las mujeres a través de ella"[8].

A raíz de esa misma experiencia compartida, algunas feministas comenzaron a notar que los avances logrados en materia de igualdad de oportunidades eran todavía muy insuficientes. Aunque las mujeres votaran y asistieran a la universidad, una arraigada estructura social seguía persistiendo en relegarlas a la inferioridad cultural. El hombre seguía siendo la "cabeza" de la familia, las mujeres aún eran violadas y prostituidas, y la industria de la pornografía era sorprendentemente lucrativa. La intelectual feminista Kate Millet denominó "patriarcado" a esa estructura, y estas feministas, entre las que se contaban la propia Millet y otras figuras como Shulamith Firestone o Kathleen Barry, se calificaron a sí mismas como "radicales".

Si el patriarcado era una explicación clave de la historia de la dominación del hombre sobre la mujer, y había de ser superado, cabía preguntarse cuál era su origen. Simone de Beauvoir había intentado volver a los orígenes de la historia de la humanidad tratando de encontrar una respuesta. Sin duda, la fuerza física sugería algunas claves de comprensión, pero Beauvoir pensaba que no era tanto la fuerza masculina lo que había otorgado la superioridad al varón como la interpretación cultural de que su actividad cazadora y guerrera posee un mayor valor trascendental que la actividad generadora y maternal de la mujer. "La peor maldición que pesa sobre la mujer", indicaba la filósofa francesa, "es hallarse excluida de esas expediciones guerreras; no es dando la vida, sino arriesgando la propia, como el hombre se eleva sobre el animal; por ello en la Humanidad se acuerda la superioridad, no al sexo que engendra, sino al que mata"[9].

Las feministas radicales recogieron el intento de Beauvoir por determinar el origen del patriarcado que denuncian. Para Millet, el fenómeno

8 Catherine MacKinnon, *Toward a Feminist Theory of the State* (Cambridge: Harvard University Press, 1989), 83.

9 Beauvoir, *El segundo sexo*, 66.

era casi totalmente explicable por factores culturales transmitidos a través de la educación. Para Firestone, en cambio, existe un destino fatal en la misma estructura biológica de las mujeres, en particular en su función maternal, que las arroja inexorablemente a la inferioridad cultural. Después de todo, si se hallan excluidas de las expediciones guerreras es en gran medida por causa de su estructura biológica. La historia de la humanidad, entonces, puede verse como una dialéctica de los sexos paralela a la dialéctica de clases. La mujer engendra y dona, el hombre domina y posee.

Como las radicales, la mayoría de las vertientes del feminismo presenta fuertes reservas ante argumentos que recurran a la naturaleza biológica de los sexos como explicación de sus comportamientos. En parte, esto se entiende porque tal recurso significaría concebir la naturaleza como inmutabilidad y, por tanto, como un cierto determinismo. Si Aristóteles, por ejemplo, decía que lo natural es lo que se presenta de la misma forma en todos lados y en todos los tiempos, y luego refería que las mujeres nacían naturalmente dispuestas a obedecer al varón, se sigue para las feministas que la estructura que sitúa a la mujer bajo la potestad masculina sería invariable, y el patriarcado, inevitable. Si los designios inalterables de la naturaleza son los que, en último término, explican la femineidad de la mujer (entendida además como ese carácter pasivo, dócil y maternal que la ubica inexorablemente en la vida doméstica), ¿qué posibilidades tendrían ellas de conquistar su libertad y conducir el curso de su vida de forma autónoma? Así, la biología femenina y la universalidad estática de lo que debe entenderse como mujer se trenzan en una problemática común. Según señalan Seyla Benhabib y Drucilla Cornell:

> Precisamente porque ser una mujer biológica siempre se ha interpretado en términos de género como el dictamen de una cierta identidad psicosexual y cultural, la mujer individual siempre ha sido "situada" en un mundo de roles, expectativas, y fantasías sociales. En efecto, su individualidad ha sido siempre sacrificada por las "definiciones constitutivas" de su identidad como miembro de una familia,

> como la hija de alguien, la esposa de alguien y la madre de alguien. Los sujetos femeninos han desaparecido detrás de su persona social y comunitaria [...]. El *self* no se define exhaustivamente por los roles que constituyen su identidad, ni tales roles sociales deben ser aceptados acríticamente. La simple identificación del sujeto con sus roles sociales reinstaura la misma lógica de identidad que las feministas han buscado criticar en sus exploraciones acerca de la constitución psicosexual del género. El proyecto es desarrollar formas postradicionales de identidad de género sobre la base de las consideraciones acerca de la unicidad de la experiencia femenina[10].

En otras palabras, Benhabib y Cornell denuncian una identificación del sexo biológico con la asunción acrítica de roles fijos. Así, nacer mujer implica hacer determinadas cosas, y ser comprendida siempre en relación a otro. Sin embargo, argumentan que la propia identidad no puede estar definida en torno a esas funciones, y menos aún debe asumirse que esos roles deben ser estáticos. Luego, para salir del círculo en el que las interpretaciones culturales han situado a la mujer, para las autoras y las feministas posmodernas en general es necesario crear nuevas formas de identidad de género que den cuenta no ya de la relación entre sexo y roles de género, sino más bien de la particularidad de cada experiencia individual.

2. El individuo del feminismo posmoderno

El "proyecto" al que aluden Cornell y Benhabib es el del feminismo posmoderno, del que la primera autora es fiel representante[11]. Este feminismo es la vertiente contemporánea que reaccionó con más fuerza en contra de cualquier posibilidad de referencia a la biología como fuente

10 Seyla Benhabib y Drucilla Cornell, "Beyond the Politics of Gender", en Seyla Benhabib y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as a Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996), 12-13.

11 Si bien Seyla Benhabib dialoga, comparte tesis y tiene influencias comunes con el feminismo posmoderno, toma cierta distancia de él en algunos puntos sustantivos.

de diferencias sustantivas entre la mujer y el hombre, o como constitutiva de sus identidades. Se trata de evitar a toda costa el encorsetamiento en roles de género que definan tal identidad. Para esta clase de feminismo, la razón última de la preeminencia masculina es el hecho de que la división sexual haya sido radicada equivocadamente en la biología, lo que empuja a asumir de modo acrítico aquellos roles fijos que destinaron a la mujer a la intrascendencia[12]. Influido por feministas teóricas anteriores, por la filosofía francesa estructuralista y posestructuralista de mediados del siglo XX, y por algunas corrientes psicoanalíticas, el feminismo posmoderno se embarcó en la tarea de *deconstruir* las diferencias biológicas entre los sexos y reinterpretar el cuerpo como una materia sin significación sobre la cual se construyen identidades. Como declaraban las autoras recién citadas, el desarrollo de la identidad de género se fundamenta en consideraciones acerca de la experiencia femenina, aunque cabría decir experiencia del sujeto, como un fenómeno único e individual.

Para pensadores posmodernos como Michel Foucault o Judith Butler, el sujeto es una construcción social. Es decir, no existe ninguna naturaleza o condición humana, ni nada dado a la experiencia, que pueda entenderse fuera de los marcos culturales y sociales en los que un individuo está inserto. Lo que desarrolla la identidad (y el género) de un sujeto es el encuentro de tales factores sociales con las propias actividades performativas, entendiendo por estas las acciones diarias que construyen y configuran al sujeto[13]. De ahí que no pueda determinarse lo que constituye el género de una persona al margen de estos factores, menos aún tomando como criterio las características biológicas[14]. En la práctica, esto se traduce en que

12 Como se ve, los roles femeninos históricos son asumidos como necesariamente intrascendentes.

13 La teoría de Judith Butler se denomina "teoría de la performatividad" por esta razón. Para ella no existe un sexo natural y dado sobre el cual la cultura construye roles de género. Son estos roles de género, reiterados y perpetuados en la historia, los que producen la ilusión de un sexo natural binario.

14 Podría pensarse que el feminismo posmoderno es "dualista": que considera el cuerpo como un "obstáculo" en la construcción de la identidad. Las pensadoras representantes de este

cada cual puede y debe reclamar para sí la identidad (fija o fluida) que dice construir[15]. La sociedad, por su parte, tiene el deber de reconocer tales identidades individuales. De lo contrario, se corre el riesgo de condenarlas a una marginalización que reflejaría una cultura heteronormativa y opresora[16]. En efecto, si bien el individuo se construye y se reconoce a sí mismo gracias a las estructuras sociales, los pensadores posmodernos mantienen sus reservas respecto a ellas, pues tienen altas probabilidades de transformarse en estructuras de poder opresivo. En lo referente al género, les resulta necesario que dichas estructuras sean resistidas y modificadas para integrar a individuos que no parecen caber en las categorías tradicionales, como "hombre" o "mujer". Por esa razón, el feminismo reclama como un derecho la ampliación de las categorías de identidad sexual, su reconocimiento sin ambages por parte de la sociedad y la creación de espacios públicos que lo validen. Y como cada proceso de construcción es único e irrepetible, la posibilidad de establecer límites y criterios se reduce cada vez más, y la expresión de las experiencias personales se hace indispensable como metodología política.

Decíamos más arriba que las feministas de los sesenta se reunían para compartir sus experiencias. Esas reuniones tenían por objeto que

modo de feminismo no piensan que el cuerpo sea un obstáculo, ni tampoco que haya una separación radical entre cuerpo e identidad. Tampoco piensan que nazcamos "sin sexo" o que nuestro cuerpo sea "imaginario". Defienden más bien que el cuerpo no tiene ningún significado por sí mismo. Este no orienta en absoluto nuestro actuar ni nuestra identidad. La naturaleza es, para ellas, fruto de algo así como un "reflejo condicionado": las reacciones y formas del cuerpo son naturales en la medida que, a fuerza de repetir actos, las hemos naturalizado. Siguiendo a Nietzsche, piensan que es el ser el que sigue al obrar, y no al revés. Como se ve, esto es bien distinto del clásico dualismo entre alma y cuerpo.

15 Para Butler existen ciertos límites para la creación de identidades: nuestra creatividad se circunscribe al campo de lo que conocemos. Las estructuras sociales que permiten reconocer algunas cosas como inteligibles y otras como ininteligibles establecen un marco de lo que puede ser construido.

16 La palabra "heteronormatividad" hace referencia a la norma que establece la relación sexual heterosexual como la única natural posible y, por tanto, moralmente obligatoria. Como ya había visto la feminista materialista Monique Wittig, la división sexual binaria solo tiene sentido si implica la heterosexualidad. Así pues, ajustarse al binarismo sexual es, para estas autoras, un signo de heteronormatividad.

las mujeres crearan conciencia de grupo. Existía un tipo de vivencia que todas compartían *porque* eran mujeres. Un cierto grado de universalidad unificaba todas esas experiencias personales y las movilizaba para conseguir políticas que las beneficiaran a todas, en el entendido de que hay varios sujetos que son mujeres y comparten una manera de vivir y ver el mundo. En este punto radica la ruptura del feminismo tradicional con el posmoderno.

En efecto, la manifestación de experiencias que nace de este último tipo de feminismo no tiene las características del anterior. El feminismo posmoderno también cuenta con un amplio bagaje de experiencias, testimonios y relatos, pero no tienen más sentido que ser expresión de sí mismos. No se trata de buscar experiencias comunes que puedan ser subsumibles y representables bajo una categoría como la de "mujer", porque tal categoría, como posibilidad real de comprensión de una realidad, ya no existe[17]. De hecho, como indica Butler al inicio de su conocida obra *El género en disputa,* "al poner en duda a las 'mujeres' como el sujeto del feminismo, la aplicación no problemática de esa categoría puede tener como consecuencia que se descarte la opción de que el feminismo sea considerado como una política de representación"[18]. En otras palabras, Butler afirma que la consecuencia lógica de poner en tela de juicio la categoría "mujer" es que el feminismo ya no pueda pensarse como un movimiento político que represente a las "mujeres".

La pregunta, entonces, es inevitable: si el feminismo no representa a las mujeres, ¿qué queda de *feminista* en él? ¿Es posible acaso un feminismo sin mujeres? Cualquiera que se tome en serio las reivindicaciones de la condición femenina debe al menos considerar esta interrogante en

17 A lo sumo, un sujeto puede predicar de sí mismo la categoría "mujer" si así le place, y en tanto lo que socialmente se entienda por ello le quede cómodo. Como la femineidad no tiene arraigo alguno en la naturaleza (porque no existe nada dado), entonces solo se es mujer en la medida en que mis actos elegidos así lo determinen. La frase "no se nace mujer, sino que se llega a serlo" alcanza aquí, y desde la propuesta de Butler, toda su literalidad y dramatismo.

18 Judith Butler, *El género en disputa* (Barcelona: Paidós, 2017), 53. Cursivas en el original.

toda su magnitud. En su intento por desembarazarse del biologicismo que amenazaba con condenar a las mujeres (y a todos los individuos) a roles estáticos, en su esfuerzo por sacudirse el universalismo que parecía excluir a todos los sujetos que no se identificaban con categorías ideales de lo que debía ser entendido por "mujer" o por "hombre", el feminismo posmoderno termina por promover una versión completamente atomizada del movimiento. El feminismo deja entonces de entenderse como un grupo de mujeres en busca de equidad en su relación social con los hombres, para ser comprendido más bien como un colectivo de individuos luchando por sus propias aspiraciones de identidad, pero en grupos.

En su obra *Argumentos filosóficos,* Charles Taylor distingue dos perspectivas en pugna entre liberales y comunitaristas. Para los primeros, las "cuestiones ontológicas" —es decir, lo que en último término explica la vida social— residen en el bien del individuo, que solo en una segunda instancia podrían concatenarse con otros bienes individuales para dar lugar a un bien social. Por eso "la acción es colectiva, pero lo importante sigue siendo individual. El bien común se constituye, sin residuo, a partir de los bienes individuales"[19]. Para el comunitarismo, en cambio, aunque pueda presentar una variada gama de posiciones, no es posible comprender el bien individual al margen del bien común.

La relación entre construcción de la identidad y militancia en el feminismo posmoderno puede entenderse a la luz de esta distinción. Si bien ontológicamente hablando el énfasis del bien y de la identidad recae totalmente sobre el individuo, eso no impide que existan movilizaciones colectivas. Sin este matiz no se podría comprender, por ejemplo, cómo Judith Butler, a la vez que sostiene un feminismo que no representa a las mujeres, puede declarar en una entrevista que "el feminismo no puede ser separatista, las mujeres necesitan estar entre ellas cuando hablan de violencia o planes específicos de su vida íntima"[20]. A Butler le interesa mostrar que, en

19 Charles Taylor, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997), 248.

20 Marta Dillon, Mariana Carbajal y Laura Rosso, "Judith Butler: 'La prohibición del aborto es

términos políticos, se trata de que cada cual tenga el espacio para llamarse o identificarse como quiera, con independencia de su sexo asignado al nacer. En ese sentido se es mujer: "en la medida en que así se lo crea". Como no hay modo de acceder al núcleo íntimo de la subjetividad que permita identificar qué es lo que hace que un individuo se perciba como mujer, hombre o no binario, es igualmente imposible identificar más elementos en común fuera de la aspiración por realizar el ideal político del reconocimiento social de tales subjetividades. Así pues, la unión de personas que se reúnen en grupos en nombre de la libre conformación de la identidad es meramente formal. No existen realmente elementos de unión, al menos no en sentido fuerte. No hay nada en común entre los individuos que se manifiestan, fuera de la aspiración de anular la máxima cantidad de reglas posibles en relación con las identidades. Así lo muestra también Daniel Innerarity:

> El pensamiento de Foucault es un caso extremo de renuncia a los relatos globales (Lyotard), las construcciones sistemáticas y la universalidad, que caracteriza a buena parte de la filosofía contemporánea. En el campo social esta tendencia discurre paralela con una actitud de reserva ante la validez de las construcciones sociales. Esta reserva no sería reprochable si no fuera porque va acompañada de una renuncia a la fundamentación de aquellos principios que, con mayor o menor fortuna, han servido de asiento al humanismo europeo tradicional: la dignidad de la persona, los derechos humanos, la iniciativa, la participación y la solidaridad[21].

El riesgo que corren las reivindicaciones del feminismo posmoderno no se reduce a la falta de unidad, a la comunidad en sentido estricto. Un proyecto político que presenta una teoría que desconfía de las categorías universales tiende también a la insubstancialidad. No es claro que

---

una penalización a la sexualidad libre'", *Página12*, 9 de abril de 2019, https://www.pagina12.com.ar/186280-la-prohibicion-del-aborto-es-una-penalizacion-a-la-sexualidad.

21 Daniel Innerarity, *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990), 44.

la militancia feminista que busca llevar a los parlamentos y tribunales el derecho a la propia construcción de la identidad pueda dar cuenta de las razones que sustentan esa exigencia como un derecho humano. Si hemos deconstruido categorías universales como "hombre" y "mujer", eliminando toda referencia a la naturaleza, ¿por qué habríamos de reconocer otra categoría más universal aún como lo "humano"? ¿En qué debiéramos sustentarnos para reconocer qué es humano y qué no lo es? Asimismo, abstracciones como el "derecho" se exponen también a idénticas deconstrucciones usando las mismas herramientas que se utilizaron para diluir los sexos.

3. Salir del solipsismo desde la corporalidad

Las acusaciones contra el feminismo contemporáneo son muy variadas y provienen de muchos frentes. A menudo se le acusa de ser elitista, anárquico, ideológico o vacío de sentido. Aunque esos calificativos responden a prejuicios o ignorancia en no pocas ocasiones, muchas de estas acusaciones son fundadas, explicables justamente a partir del carácter individualista que cobró el movimiento. Las feministas de élite tienen muchas dificultades para incluir en sus discursos los problemas que afectan a la mayoría de las mujeres. Otro tanto ocurre con los discursos políticos abstractos. El feminismo anárquico prefiere ser disruptivo y ver sus intereses satisfechos antes que llegar a un acuerdo en favor de la sociedad. Y la vacuidad del feminismo posmoderno ha olvidado las raíces de su propio nombre al abandonarse a políticas identitarias que muchas veces no reconocen más mujer que el sujeto que se interpreta como tal.

Ahora bien, como ya hemos mencionado más arriba, el feminismo posmoderno es uno entre varios, y aunque ha influido bastante en buena parte del activismo contemporáneo, dista mucho de agotar sus explicaciones. Existen otros movimientos feministas cuyas reivindicaciones no son expresión de la dilución de los sexos, sino que pueden leerse desde su

vereda opuesta. Piénsese, por ejemplo, en el movimiento norteamericano *#MeToo* o el francés *#DenonceTonPorc* ("denuncia a tu puerco")[22]. Detrás de estas protestas y de todas las referentes a los abusos y acosos sexuales, subyace la idea de que la sexualidad femenina es diferente a la masculina, y es inaceptable asumir que la sexualidad en general debe vivirse al modo masculino, esto es, con carácter de inmediatez y bajo una cierta modalidad de "cacería"[23]. Eso podría explicar, en parte, el amplio respaldo popular que tienen los movimientos contra los abusos sexuales: por una parte, generalmente se intuye que hombres y mujeres son *de hecho* diferentes y experimentan el mundo de modo diverso. Por otro lado, este tipo de protestas implica la unión significativa de experiencias, "tal y como las viven las mujeres", como sugería MacKinnon[24].

Nos parece entonces que el feminismo aún tiene mucho que decir. Para ello, necesita recuperar su unidad y consistencia, asumir nuevamente su

22 Estos movimientos han recibido muchísimas críticas por adoptar un carácter sumamente elitista. Las artistas de cine y televisión suelen estar lejos de los problemas que viven otros miles de mujeres. Esta crítica, aunque atendible, no involucra al *#MeToo* según la consideración que de él hacemos aquí.

23 Desde luego, los acosos y abusos sexuales involucran otras muchas aristas: abusos de poder y violencia de género, por lo pronto. No queremos sugerir aquí que los acosos solo se expliquen por un "malentendido" en la forma de vivir la sexualidad, ni tampoco que la forma masculina de vivirla sea únicamente a través de una aproximación agresiva a la mujer. Sin embargo, la sensación de rudeza e invasión que muchas veces experimentan las mujeres es un factor relevante que considerar.

24 Salimos al paso de una posible objeción en este modo de leer el movimiento *#MeToo*. El constructivismo bien podría aducir que no hay tal cosa como una manera "femenina" o "masculina" de vivir la sexualidad. Esas dos maneras que hemos descrito no serían sino las construcciones culturales que se han formado históricamente sobre ambos y que, nuevamente, explican la inferioridad de la mujer ante la superioridad cultural del hombre. Así pues, en parte, el movimiento *#MeToo* tiene como objetivo más bien el derribar esas concepciones de la sexualidad masculina y femenina para poder vencer la "cultura de violación". Ante este argumento se podría decir lo siguiente: biológicamente hablando, existen diferencias en el modo de reaccionar sexualmente a estímulos por parte de los hombres y por parte de las mujeres. La reacción masculina es visual, inmediata, externa. La reacción femenina es gradual e integra otros sentidos además del visual. Otro tanto ocurre a nivel de clímax en la relación sexual. Nuestro interlocutor constructivista nuevamente aduciría razones culturales para explicar tales reacciones. Sin embargo, el diálogo probablemente encontraría ahí un punto de imposibilidad demostrativa.

objetivo de impulsar el desarrollo de la sociedad y retomar un rumbo estable. Aquí está justamente la piedra de tope con el feminismo posmoderno: llenar el feminismo de sentido implica, en primer lugar, no diluir el concepto de mujer y no olvidar la irreductibilidad de su cuerpo. Si bien para muchos filósofos pensar la naturaleza y la corporalidad femenina implicó atarla a ciertos roles, comportamientos y estilos determinados, subordinables además a los del varón, no hay nada necesario en esta relación. Reconocer que la femineidad descansa —en parte— en el cuerpo no tiene por qué implicar atribuirles a las mujeres roles de género excesivamente rígidos, ni mucho menos imponerles una subordinación respecto de los roles atribuidos a los hombres.

Esta idea no es nueva. Ha sido desarrollada desde dentro del feminismo por algunas corrientes que, oponiéndose a la variante posmoderna, son partidarias de fundamentar el sentido del feminismo en la corporalidad de la mujer y de algún tipo de "esencia" de lo femenino. Una de estas propuestas proviene del nuevo materialismo feminista. Consiste en rescatar y resignificar la materialidad de nuestra condición corporal para una adecuada articulación entre sexo y género, entre naturaleza y cultura, que ha sido fundamental en el debate feminista. Se trata, como señala Adrienne Rich, de encontrar las potencialidades del cuerpo femenino, que durante siglos fue definido y limitado por el patriarcado, y redescubrirlo como fuente de recursos, poder y significado, y como elemento clave de la identidad[25].

Se apunta, en definitiva, a reconocer que el cuerpo condiciona nuestra relación con el mundo, nuestra manera de conocer y actuar, por medio de la experiencia sensible. En otras palabras, la experiencia vivida es indisociable del cuerpo. En esta línea, Susan Hekman, a propósito del caso concreto de la discusión feminista en torno al cuerpo, denuncia que el foco en el discurso ha sido a expensas de la materialidad, pasando de un

25 Adrienne Rich, *Of Woman Born* (Nueva York: Bantam, 1977).

biologicismo determinista a un construccionismo abstracto que no da cuenta de la situación y experiencia real de las mujeres de carne y hueso[26]. El retiro de la materialidad, dice Hekman, ha tenido serias consecuencias en la teoría y práctica feministas: definir el cuerpo como un producto del discurso ha reducido el análisis, en la medida en que excluye la consideración de las experiencias concretas corporales para comprender el patriarcado y la lucha de las mujeres. ¿Cómo hacer frente a la violencia sexual, a la pornografía, a la prostitución o a la objetivización de las mujeres si no hemos logrado articular una reflexión elaborada acerca de la corporalidad femenina?

Así, estas corrientes han reivindicado la importancia material del cuerpo dada la "irreductible especificidad de los cuerpos de las mujeres, de todas las mujeres, independientemente de su clase, raza o historia", como sugiere Elizabeth Grosz[27]. Esto no implica que la experiencia de todas las mujeres sea universal y homogénea: sin duda la materialidad biológica no define completamente las múltiples formas de identidad femenina, pero es condición necesaria de ellas. Tales características materiales posibilitan la identidad, pues la naturaleza es fuente de posibilidades, recursos y productividad.

La propuesta de las nuevas corrientes materialistas en la discusión del género es articular un nuevo paradigma en el que la materialidad corporal sea considerada como un elemento activo en la relación entre lo "natural" y lo "social". La materia y la cultura no se oponen necesariamente, sino que juntas construyen el mundo social y lo configuran. Como apunta Karen Barad, existe una interrelación entre el discurso y la materia, un vínculo estrecho e insoslayable entre materia y significado que no puede ignorarse sin someter a la experiencia humana a un reduccionismo al que

26 Susan Hekman, "Constructing the Ballast: An Ontology for Feminism", en Stacy Alamo y Susan Hekman, *Material Feminisms* (Indianápolis y Bloomington: Indiana University Press, 2008).

27 Elizabeth Grosz, *Volatile bodies: toward a corporeal feminism* (Indianápolis y Bloomington: Indiana University Press, 1995), 207.

el giro posmoderno parece de hecho someterla: "El lenguaje importa. El discurso importa. La cultura importa. Hay un sentido relevante en el cual la única cosa que ya no parece importar es la materia"[28].

La crítica al feminismo posmoderno va acompañada de una alternativa de rumbo. Se trata de un cambio de paradigma que considere al cuerpo en su materialidad, significado propio y relevancia en la comprensión del mundo y del yo, y que permita construir nuevos discursos en torno a él. Es imprescindible dejar atrás la visión negativa del cuerpo como fuente de opresión y avanzar hacia su reivindicación. El desafío de este proyecto consiste en convertir las características corporales femeninas no en signos de debilidad, pasividad e inmanencia, sino de fortaleza, posibilidades y trascendencia. En último término, es un intento por avanzar hacia una comprensión sustantiva de la categoría de mujer que sea capaz de interrelacionar sus múltiples dimensiones y que sea también consciente de su pluralidad. Una categoría mínima que identifique y convoque a todas las mujeres, devolviendo así la fuerza y el sentido a la lucha feminista.

La postura del feminismo cultural se vincula en gran medida con la propuesta anterior. Para las feministas culturales resulta necesario volver a considerar lo femenino en cuanto tal y destacar el valor y la riqueza del desarrollo cultural que envuelve y hace florecer lo que la biología solo da en estado germinal. El feminismo no debe pasar por rechazar la posibilidad de lo femenino, sino más bien por impedir que sea analizado desde parámetros masculinos. No se trata, entonces, de liberarse del patriarcado eliminando a la mujer, sino de volver la mirada hacia ella desde una perspectiva nueva, positiva, y desde el conocimiento que las mujeres tienen de sí mismas. Entre las feministas que adoptan esta postura se encuentra, por ejemplo, Nancy Chodorow, quien enfatiza el rol maternal —especialmente en su aspecto psicológico y cultural— de la mujer, fundamental para

28 Karen Barad, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, núm. 3 (2003): 1. "There is an important sense in which the only thing that does not seem to matter anymore is matter".

una comprensión adecuada de la femineidad[29]. Carol Gilligan se inclina por mostrar la faceta ética de la mujer como una ética del cuidado, empatía y entrega[30]. Mary Daly enfatiza la capacidad de la mujer de engendrar y dar vida, y localiza la "esencia femenina" en una cierta "energía de vida" (que el patriarcado habría querido conquistar para sí). La ya mencionada Adrienne Rich busca rescatar la especificidad femenina que nace de toda su biología. Sobre estas dos últimas autoras, señala la académica Linda Alcoff: "La esencia femenina para Daly y Rich no es simplemente espiritual ni simplemente biológica: es ambas. Sin embargo, el punto clave sigue siendo que es nuestra anatomía específicamente femenina la que constituye primeramente nuestra identidad, y la fuente de nuestra esencia femenina"[31].

Como es lógico, las perspectivas de estas autoras son diversas y tampoco están exentas de problemas[32]. Sin embargo, resulta destacable su

29 Nancy Chodorow también censura el enfoque exclusivo en el individuo a efectos de comprender la sociedad en términos de género. Según ella, "la mayoría de las explicaciones convencionales de la socialización en roles de género descansan en la intención individual y en criterios conductuales, que no explican adecuadamente la maternidad de la mujer". Véase Nancy Chodorow, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978), 39. Se trata, para ella, de entender cómo, en una sociedad, y primeramente en la familia, los individuos llegan a producir sus personalidades y comprender su género.

30 Véase, por ejemplo, Carol Gilligan, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 2003), 17-18. "El descubrimiento que ahora los hombres celebran sobre la importancia de la intimidad, las relaciones y el cuidado es algo que las mujeres han sabido desde el principio. Sin embargo, dado que ese conocimiento se consideraba 'intuitivo' o 'instintivo', una función de la anatomía aparejada con el destino, los psicólogos han sido negligentes a la hora de describir su desarrollo. En mi investigación, he encontrado que el desarrollo moral de la mujer se centra en la elaboración de aquel conocimiento, y así delinea una línea crítica en las vidas de ambos sexos".

31 Linda Alcoff, "Cultural Feminism versus post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, núm. 3 (1998): 410.

32 De hecho, no queremos sugerir que la mejor y única alternativa para un feminismo con sentido radique necesariamente en el cultural ni en los nuevos materialismos. También ellos tienen sus limitaciones. Hemos recurrido a estas teorías porque son un ejemplo de crítica al feminismo posmoderno, y porque consideramos que su aproximación al irreductible cuerpo de la mujer como fundamento del significado de la femineidad es una buena salida del solipsismo moderno en el que se ha empantanado el feminismo.

intento por recuperar el sentido de lo que significa ser mujer y dar un curso al feminismo desde una comprensión concreta de las mujeres reales. Tal empresa teórica tiene una posibilidad mucho mayor de impactar en un proyecto político significativo que redunde en el desarrollo efectivo tanto de la sociedad como de las mujeres individuales.

El gran desafío del feminismo, de hecho, consiste en esforzarse por situar a las mujeres en la sociedad de modo que ambas se enriquezcan. El feminismo, más que abocarse únicamente a buscar alternativas para potenciar a individuos que "accidentalmente" son mujeres y evitar que sean discriminados, debería complementar ese afán con identificar de qué manera la sociedad entera se beneficia con el aporte femenino en cuanto tal. Esta idea, que a muchas feministas actuales podría parecerles un nuevo atentado contra la libertad del individuo, es en realidad lo contrario. No es necesario optar entre la parte y el todo, ni aniquilar una en función de otro, pues trabajar por el todo es también trabajar por el bienestar de la parte, y viceversa. En efecto, fomentar las capacidades de las mujeres, abrirles paso y permitirles ser artífices de su propio destino es también cuidar de la sociedad. Piénsese, por ejemplo, en las empresas. O en la academia y la política. En buena medida siguen rigiéndose por parámetros masculinos que privilegian la eficacia, los resultados o el éxito inmediato. Valorar la manera en que la mujer ve y experimenta el mundo es, sin duda alguna, una ventaja para la sociedad. En esa línea de argumentos es posible defender, por ejemplo, la existencia de cuotas de género en política como un medio de incentivo. No tanto porque ellas necesiten ser posicionadas —el trabajo bien logrado de una mujer suele brillar por sí mismo—, sino porque la política necesita de su posicionamiento. Si Gilligan tiene razón, las mujeres están orientadas al cuidado y, por lo tanto, pueden servir de balance y complemento a la lógica masculina del éxito, riesgo y competencia que tantas veces domina los escaños parlamentarios.

En definitiva, se trata de beneficiar a la sociedad, cuidando y desafiando a la mitad de sus miembros. Es necesario resignificar el feminismo,

rescatando lo que fuera su objetivo inicial: dotar a las mujeres de un estatuto que les permitiera definir libremente su propio proyecto de vida y realización personal, a través del goce de iguales derechos y garantías fundamentales, sin por ello tener que renunciar a su identidad femenina y, sobre todo, sin abdicar de los vínculos comunitarios que le dan pleno sentido a su existencia. Es lo que Karen Offen ha denominado como "feminismo relacional" para distinguirlo de la corriente individualista. Recobrar esta perspectiva orientaría al feminismo hacia la complementariedad y corresponsabilidad entre los sexos en los distintos ámbitos de la vida social, sin ningún estado de subordinación o desventaja; al reconocimiento y valoración de las características femeninas y su particular contribución a la sociedad —en especial aquellas referentes a la maternidad— a una vida libre de violencia, sobre todo en materia sexual, una de las grandes batallas del feminismo contemporáneo. Como hemos visto, no hace falta volver sobre las luchas de principios del siglo pasado ni retomar al pie de la letra las teorías de antaño. No queremos caer en anacronismos que destinarían igualmente al feminismo al vacío y al fracaso. Todo lo que se necesita es volver nuevamente la mirada hacia la realidad de la mujer.

Bibliografía

Alcoff, Linda, "Cultural Feminism Versus Post-structuralism: The Identity Crisis in Feminist Theory", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 13, núm. 3 (1998): 405-436.

Barad, Karen, "Posthumanist Performativity: Toward an Understanding of How Matter Comes to Matter", *Signs: Journal of Women in Culture and Society* 28, núm. 3 (2003): 801-803.

Beauvoir, Simone de, *El segundo sexo* (Buenos Aires: Penguin Random House, 2016).

Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell, "Beyond the Politics of Gender", en Benhabib Seyla y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as a Critique* (Minneapolis: University of Minnesota Press, 1996).

Butler, Judith, *El género en disputa* (Barcelona: Paidós, 2017).

Chodorow, Nancy, *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender* (Berkeley: University of California Press, 1978).

Dillon, Marta, Mariana Carbajal y Laura Rosso, "Judith Butler: 'La prohibición del aborto es una penalización a la sexualidad libre'", *Página12*, 9 de abril de 2019, https://www.pagina12.com.ar/186280-la-prohibicion-del-aborto-es-una-penalizacion-a-la-sexualidad.

Gilligan, Carol, *In a Different Voice* (Cambridge: Harvard University Press, 2003).

Grosz, Elizabeth, *Volatile bodies: toward a corporeal feminism* (Indianápolis y Bloomington: Indiana University Press, 1995).

Hekman, Susan, "Constructing the Ballast: An Ontology for Feminism", en Stacy Alamo y Susan Hekman (eds.), *Material Feminisms* (Indianápolis y Bloomington: Indiana University Press, 2008).

Innerarity, Daniel, *La dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990).

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío* (Barcelona: Anagrama, 2018).

Mackinnon, Catherine, *Toward A Feminist Theory of The State* (Cambridge: Harvard University Press, 1991).

Rich, Adrienne, *Of Woman Born* (Nueva York: Bantam, 1977).

Taylor, Charles, *Argumentos filosóficos* (Barcelona: Paidós, 1997).

LA CULTURA COMO HORIZONTE DE LO POSIBLE[1]

Josefina Araos Bralic B.[2]
Santiago Ortúzar Lyon L.[3]

"Si admitiésemos que la Época Moderna comenzó con un súbito e inexplicable eclipse de trascendencia, de creencia en el más allá, de ninguna manera se seguiría que esta pérdida devolvió el hombre al mundo. Por el contrario, la evidencia histórica demuestra que los hombres modernos no fueron devueltos al mundo sino a sí mismos".

Hannah Arendt, *La condición humana*

Este capítulo se pregunta por la relación entre individualismo y cultura. O quizá, antes que eso, por el tipo de vínculo que el individuo moderno establece con ella. Somos conscientes de que a primera vista un ejercicio así puede resultar contraintuitivo: ¿qué necesidad habría de este capítulo en un libro que ya trata el individualismo en ámbitos tan diversos como la economía, la política o la relación entre hombres y mujeres? Considerando la amplitud de dimensiones que abarca el concepto de cultura, así como lo esquiva que puede ser su definición, el problema parece casi inabordable, y el dedicarle un espacio propio, algo circular. No se estaría haciendo mucho más que convertir al término en una suerte de "cajón de sastre" donde incluir todo lo que no se incorpora en los demás capítulos. ¿Qué sentido tiene, entonces, la empresa que aquí nos proponemos?

1 Agradecemos a todo el equipo del IES por sus valiosos comentarios a los distintos borradores de este texto. Los errores que puedan haber son de exclusiva responsabilidad de los autores.

2 Licenciada y magíster en historia de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigadora del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

3 Sociólogo de la Pontificia Universidad Católica de Chile. Investigador del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

Los distintos capítulos que componen este libro intentan trazar la expansión del individualismo en el mundo contemporáneo. Y lo hacen principalmente, aunque con focos diferentes, constatando el protagonismo que ha alcanzado —teórica y prácticamente— el individuo soberano y autónomo en el horizonte normativo que atraviesa nuestro orden social[4]. Lo que queremos añadir ahora es que ese fenómeno descansa, entre otras cosas, en el establecimiento de una relación tensa con la cultura, al menos si la entendemos como el ámbito de lo recibido, de lo heredado, de aquello que en el fondo no elegimos. Ocurre que el individuo emancipado busca librarse no solo de los constreñimientos de la sociedad y la naturaleza; también de la cultura que, así concebida, se revela como un peso. Aunque el término es sumamente amplio, por *cultura* nos referimos a aquello que parte de la sociología ha intentado captar con conceptos como el de "mundo de la vida", "tradición", o lo que Hannah Arendt precisó también con la idea del "mundo común"[5]. Esa realidad que, como una mesa, "une y separa a los hombres al mismo tiempo" y que se experimenta como una "fuerza condicionadora", justamente porque no podemos escogerla ni modificarla a voluntad[6]. Fuerza que, sin embargo, es de lo primero que tenemos conciencia —antes que el "yo"—, y que nos permite, por su mismo condicionamiento, movernos en el mundo. ¿Cómo hacer frente a ese horizonte desde los términos fijados por un individuo que se comprende a sí mismo como el punto de partida y llegada de la realidad? Ese dilema y sus implicancias para la vida social son lo que exploraremos en las páginas que siguen.

En las sociedades tradicionales, el hombre se comprendía como una pieza más en el engranaje mayor del cosmos. Su pertenencia a un todo e

4 Gilles Lipovetsky, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 2000), 8.

5 Hans-Georg Gadamer, *Verdad y método I* (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012), 344-53; Alfred Schutz y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009), especialmente el capítulo 1.

6 Hannah Arendt, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2012), 73 y 37 respectivamente.

el dato fundamental de una existencia que no experimenta su relación con el mundo como desgarro, sino como integración y enraizamiento. Esto no implica, en ningún caso, que el hombre careciera de conciencia de sí mismo, sino que su identidad no podía definirse sin referencia al papel que a cada uno le tocaba desempeñar en la continuidad de un orden que se entendía como sagrado[7]. Existía así una suerte de correspondencia entre la naturaleza humana y las cosas del mundo, una relación reconciliada en la medida en que el hombre era, en toda su limitación, un "atlas universal"[8]. En la modernidad, los términos de esa relación se invierten y el vínculo entre ambos —entre el hombre y el mundo— se vuelve, al menos en algún sentido, conflictivo. La "duda" reemplaza a la "admiración", y de lo único que hay certeza —pues "ni la verdad ni la realidad se dan", en palabras de Arendt— es de aquello que la mente "ha producido por sí misma". Seguridad de las categorías de la conciencia, no de la realidad ni de ese mundo que, sin embargo, sigue siendo compartido[9].

El correlato político de este proceso será la consolidación de un orden que, sobre la base de acuerdos mínimos, permita que cada cual despliegue sus libres e independientes proyectos de vida con la menor interferencia posible. Como señala François Furet, la sociedad burguesa descansará en la afirmación del individuo autónomo como el eje central de un nuevo orden social, y su protagonismo se sostiene en la distancia respecto de todas las "sociedades de dependencia" que lo antecedieron[10]. Es la promesa de una nueva sociedad que solo puede construirse desligándose de —y eventualmente destruyendo a— la antigua. Esto, a nuestro juicio, es lo que impacta directamente la relación del hombre moderno con la cultura, con

7 Es importante la precisión de que la novedad de la modernidad no es tanto la aparición de la subjetividad, como una comprensión diferente de la misma. Para una reflexión más detenida sobre esto, véase el capítulo de Manfred Svensson en este libro.

8 Michel Foucault, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968), 31.

9 Arendt, *La condición humana*, 299, 301 y 303.

10 François Furet, *El pasado de una ilusión* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996), 18.

su cultura. Realidad que casi inevitablemente queda empobrecida, no solo porque se la reducirá progresivamente a meras estructuras de dominación (de las cuales solo cabe liberarse, nunca pertenecer), sino también porque se alza como un horizonte permanente de frustración, pues no logra nunca adecuarse ni someterse a los términos que el hombre moderno le exige. Y es que la cultura incomoda, se impone, limita. Se trata, en el fondo, de una dimensión que no podremos superar nunca y que en última instancia es indisponible e irreductible. La pregunta es si acaso es posible pensar esa irreductibilidad en términos afirmativos. Si es que el individuo no tiene otra opción que rebelarse permanentemente frente a ella, o si quizás el individualismo se ha articulado como una ficción que impide ver cómo la cultura es también el horizonte de lo posible.

Pareciera que el individuo moderno quiere responder por sí solo a la pregunta relativa a quién es. Nuestra posición no es que aquello esté mal, no al menos en primer lugar, sino que tal esfuerzo está destinado al fracaso. No es solo que para descubrir la propia identidad necesitemos recurrir a aquello que no elegimos, como si la única alternativa fuera resignarse a esa constatación. Nuestro objetivo consiste en mostrar que, en el horizonte de lo dado, el individuo puede entenderse también en su originalidad. La cultura no es únicamente herencia que nos condiciona, es también actualidad y potencia; un ámbito indeterminado pero delimitado, donde cada persona, en su radical libertad y unicidad, puede dar testimonio único del estar del hombre en el mundo[11]. Frente a la tensión entre individuo y cultura no pretendemos aquí entonces afirmar la supuesta primacía de la segunda sobre el primero. Nuestra intención es más bien intentar salir de los términos de esa oposición para ver si ese "mundo común" que nos determina es, al mismo

11 Seguimos en esto a Pedro Morandé, "Globalización e identidad en América Latina", en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017), 138; "El proyecto cultural de la fundación de la universidad en América", en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), Textos sociológicos escogidos (Santiago: Ediciones UC, 2017), 165.

tiempo, condición para que cada individuo pueda desplegar su propia existencia.

Sobra decir que este texto no tiene ninguna pretensión de exhaustividad, y que, aunque nos esforzaremos por representar con el mayor cuidado posible a quienes participan de esta conversación, no podemos abordar sus puntos de vista en toda su complejidad. Simplemente queremos delimitar los contornos de un fenómeno al que nos parece fundamental prestar atención y tomar posición frente a aquello que hoy está en disputa.

1. La cultura como objeto de sospecha

La cultura parece haberse vuelto objeto de sospecha, y nuestro debate local es una buena muestra de ello. Algunas de las figuras más influyentes de la esfera pública chilena denuncian a diario diversas crisis que se explicarían —en gran medida— por el porfiado arraigo de hábitos, valores y costumbres que se resisten a desaparecer. Desde su punto de vista, se trata de una serie de prejuicios aún no identificados, pero que con ayuda de la reflexión intelectual serán puestos en evidencia para, al fin, superarlos.

Esta disposición del debate público es, entre otras cosas, heredera de la "mentalidad desarrollista" que el sociólogo Pedro Morandé criticó hace ya más de treinta años[12]. Asumiendo sin cuestionamientos la tesis de una única vía de modernización, las ciencias sociales latinoamericanas y el mundo intelectual en general se dedicaron por décadas a pensar los distintos pasos necesarios —así como los modelos correctos— para alcanzar el esquivo desarrollo en la región. Esa estrategia suponía reducir progresivamente la sociedad latinoamericana a un conjunto de obstáculos que impedían la consolidación de las instancias decisivas del orden moderno: el Estado y el individuo autónomo. De este modo, la preocupación por comprender la especificidad de América Latina fue

12 Pedro Morandé, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago: IES, 2018), cap. 1.

perdiendo fuerza, para ser reemplazada por la denuncia permanente y sistemática de todo aquello que le falta[13].

Quizás las ciencias sociales contemporáneas hayan logrado sobreponerse en alguna medida a esa lógica dominante, pero ese no parece ser el caso de la discusión pública. Veamos algunos ejemplos. A propósito de los resultados de la encuesta CEP publicada a fines del 2018 y de la profunda crisis de la Iglesia católica, Daniel Matamala anunció la llegada de un "Chile poscatólico" que permitiría posicionarlo, de una buena vez, en la senda del progreso[14]. Con evidente optimismo, el periodista afirmó que todos los valores necesarios para configurar una sociedad justa y próspera no dependen ya de la cohesión que da la religión, sino más bien de la consolidación de convenciones seculares libremente adquiridas. De este modo, la religiosidad que ha caracterizado históricamente a nuestra cultura no habría sido mucho más que un obstáculo para el desarrollo, además de ser, por cierto, un poderoso instrumento de opresión. Basta observar la devoción mariana —expresión paradigmática de la religiosidad popular de nuestra región— que, a ojos de Matamala, lejos de dar cuenta de una valoración de la mujer, pone de manifiesto su histórica dominación amparada en un discurso religioso que la legitima[15]. En buena hora entonces se manifiestan los signos de que Chile ha dejado de ser católico, liberándose de las ataduras de una creencia cuyo debilitamiento es señal indiscutible del progreso.

Consciente del temor y la preocupación que un proceso así puede generar, Matamala recuerda una famosa frase formulada por Voltaire

13 Pedro Morandé, "La crisis del paradigma modernizante de la sociología latinoamericana", en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017), 45.

14 Daniel Matamala, "El Chile poscatólico", *La Tercera*, 30 de diciembre de 2018, https://www.latercera.com/opinion/noticia/el-chile-poscatolico/465354/.

15 Véase la discusión entre Alfredo Jocelyn-Holt y Daniel Matamala. Alfredo Jocelyn-Holt, "Huelga de mujeres", La Tercera, 9 de marzo de 2019, https://www.latercera.com/opinion/noticia/huelga-de-mujeres/562147/; Daniel Matamala, "¿Es que no lo ven?", La Tercera, 10 de marzo de 2019, https://www.latercera.com/opinion/noticia/no-lo-ven/562979/.

siglos atrás: "Dios no existe, pero no se lo digan a mi sirviente; podría matarme en la noche"[16]. La estrategia retórica del columnista consiste en demostrar que el francés estaba finalmente equivocado. No se trata de que en principio no debamos temerle a quien está en el lugar del sirviente, sino de advertir que el miedo es infundado: Dios ha sido reemplazado por un "orden imaginado" mucho más eficaz. El argumento es revelador, pues no solo deja ver el modo en que Matamala entiende la religión, sino también un desprecio —quizás no consciente— por aquel que la profesa. No se pregunta si acaso hay algo valioso en la fe del criado que preocupa a Voltaire, porque lo relevante es simplemente cambiarla por una que, aunque él no sea capaz de entender, asegure la configuración de un orden social mejor. Si la religión no es mucho más que una estructura de dominación arbitrariamente impuesta, no sorprende que al columnista no le interese más que desmontarla. Persiste así la lógica intelectual que criticaba Morandé en los años 80, concentrada en el esfuerzo por diferenciarse de la tradición profesada por un pueblo que solo refleja las exitosas estrategias de poder de quienes mandan[17].

Mientras en su crítica a la cultura Matamala apunta fundamentalmente hacia la religión, el feminismo ha formulado un cuestionamiento general de la vida social. Esta estaría construida sobre una distinción —aquella entre hombre y mujer— que redunda en desigualdades arbitrarias. Así lo han planteado algunas de sus representantes locales, como la diputada Gael Yeomans, al presentar al feminismo como la principal "lucha emancipadora" de nuestra época[18]. El feminismo, de alguna manera, logra

16 Matamala, "El Chile poscatólico".

17 Morandé, "El proyecto cultural de la fundación de la universidad en América", 162. El sociólogo sitúa esta dinámica en el marco de la tensión entre tradición escrita y oral, que representan respectivamente a la élite y los sectores populares de América Latina. Esa tradición escrita, en vez de buscar una síntesis con la oralidad, está permanentemente preocupada por diferenciarse y no confundirse con ella, a la que nunca logra valorar.

18 Florencia Limonado, "Diputada Gael Yeomans: 'El feminismo es la principal lucha emancipadora de este tiempo'", *The Clinic*, 11 de abril de 2019, https://www.theclinic.cl/2019/04/11/diputada-gael-yeomans-el-feminismo-es-la-principal-lucha-emancipadora-de-este-tiempo/.

levantar una denuncia global del orden social, y en su despliegue pocas instancias han quedado libres de crítica: universidades, lugares de trabajo, escuelas, la calle, y también la familia. Todas ellas aparecen como espacios de exclusión y discriminación, de abuso y reproducción de distinciones de género que relegan a una trayectoria delimitada e impuesta a la mujer por el solo hecho de serlo. La crítica ha sido sin duda potente. El 8 de marzo de 2019, una multitud de mujeres llenó las calles del país, movilizadas por algo más profundo que lo que quienes miraban la protesta con recelo se atrevieron a reconocer[19]. Al mismo tiempo, los eslóganes y petitorios no bastaron para contener lo que esta encarnaba, por más que la propia coordinación del movimiento se resistiera a aceptarlo. Algo más radical y transversal interpeló a quienes decidieron unirse a la marcha, probablemente una de las más masivas desde el regreso a la democracia. Y, por lo visto, ese impulso tenía que ver —al menos en parte— con la experiencia de ser mujer.

Sin embargo, las voceras del movimiento feminista no se han concentrado tanto en describir esa experiencia como en dar cuenta de todo aquello que se le opone y la limita[20]. Cuando el principal desafío reside en transformar el modo en que se estructura el orden social vigente, el esfuerzo intelectual no puede sino dirigirse a la denuncia de las estructuras ocultas de dominación, perpetuadas deliberada o inconscientemente. Solo ello asegurará el cumplimiento del objetivo final, que no es otro que el despliegue de una voluntad soberana y autónoma. Si la mujer no nace, sino que se hace, hay que garantizar entonces que su construcción no sea impuesta, sino decidida. De este modo, las intuiciones que articulan las corrientes más influyentes del feminismo se mantienen en el mismo estilo que describimos en Matamala, perpetuando una dinámica en la cual la

19 Mientras la coordinadora de la marcha cifró la asistencia en 400.000 personas solo en Santiago, algunos medios y autoridades estimaban la asistencia en 190.000 personas. A nivel país, se llegó a hablar de 800.000 manifestantes.

20 Para una reflexión más detallada sobre el feminismo, véase en este mismo libro el capítulo de Catalina Siles y Gabriela Caviedes.

relación con el mundo nunca logra plantearse en términos afirmativos. El problema de esta actitud no tiene que ver necesariamente con aquello que se denuncia —pues la dominación es efectiva—, sino con la identificación de la realidad con esa única dimensión. Como ha señalado Morandé, la vida social incluye sin duda el problema del poder, con sus relaciones y sus luchas. La cuestión es si en esa dimensión, o solo en ella, se pone en juego enteramente la existencia (con todo lo que ella implica): la "dramaticidad de lo humano que funda la cultura", dice el sociólogo, supone la dominación, pero también la trasciende[21].

Ahora bien, la sospecha sobre la cultura no aparece solo en formulaciones elaboradas como las que hemos citado. También se muestra en pequeños guiños, imágenes o frases ilustrativas que, usadas en la reflexión sobre otras materias, profundizan la mirada de desconfianza y recelo que pesa sobre ella. Cada vez que apelamos a las cifras de la OCDE —y vaya que lo hacemos—, el indicador de nuestro ser latinoamericano vuelve a revelarse como el dato indiscutible de nuestras faltas. Corrupción, desigualdad, debilidad del Estado, clientelismo, racismo son siempre explicados por una suerte de determinación cultural irremediable[22]. Y en esta lógica, por lo general, pierden aquellos que encarnan más paradigmáticamente la particularidad local. Los autoidentificados como "ciudadanos del

21 Pedro Morandé, "La pregunta acerca de la identidad cultural Iberoamericana", en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017), 115. Morandé desarrolla con más profundidad esta idea en las páginas finales de su obra fundamental, a propósito de su interpretación del encuentro indígena-español en América Latina: "toda síntesis cultural nueva se produce en un contexto específico de dominación. No se conoce todavía el caso del nacimiento de una cultura nueva que haya cristalizado en un vacío de poder". *Cultura y modernización*, 224.

22 Se trata de una actitud bastante extendida, pero véanse como muestra el prólogo a Axel Kaiser y Gloria Álvarez, *El engaño populista. Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos* (Barcelona: Deusto, 2016); y Mauricio Rojas, "Dos miradas sobre la fragilidad de la democracia en América Latina", *El Líbero*, 27 de junio de 2019, https://ellibero.cl/opinion/mauricio-rojas-dos-miradas-sobre-la-fragilidad-de-la-democracia-en-america-latina/. En ambos casos, es posible observar cómo nuestros problemas, del tipo que sean, se explican por el "peso de la historia"; y si los latinoamericanos podemos superarlos, es a pesar de nuestra condición de latinoamericanos.

mundo" que abundan en nuestro debate público —de viajadas referencias y mentes abiertas— suelen observar con escándalo cómo el pueblo persiste en sus hábitos obsoletos. La distancia frente a la migración es asumida como xenofobia; el apoyo a líderes populistas, como ignorancia; el apego a la tierra de origen, como provincianismo. La actitud nunca se explica en términos afirmativos, y de la sospecha se avanza de a poco hacia el desprecio[23]. Como ha dicho el escritor Rafael Gumucio, sobran voceros preocupados por el destino del pueblo, pero solo respecto de sus carencias, pues "están convencidos que el pueblo no tiene lenguaje, ni cultura, ni humor, ni amor, ni historia, ni leyenda"[24]. De este modo, nunca interesan como sujetos de cultura (para usar los términos de Morandé), ya que en ellos no parece existir un punto de vista sustantivo o una experiencia valiosa[25]. Son, en cambio, individuos disponibles para poner en práctica las diversas estrategias de emancipación definidas de antemano. No importa demasiado a qué echamos mano en ese ejercicio intelectual casi tan arraigado como las prácticas que denuncian quienes lo lideran.

Como se ve, la estrategia de desmontaje que caracteriza el tono de nuestro debate público en estas materias tiene implicancias problemáticas que, pareciera, aún no alcanzamos a vislumbrar: de a poco hemos ido barriendo con la posibilidad de siquiera preguntarnos si en aquello que nos ha sido dado —lo que no hemos elegido en absoluto— hay algo valioso; un ámbito que sin haberlo escogido podemos vivir como propio. Esto es lo que intuye la psicoanalista Constanza Michelson cuando, a propósito del espíritu regulatorio y moralizante que se derivó de las movilizaciones feministas del 2018, advirtió que "no todo lo que me incomoda del otro es un delito". La idea puede parecer una obviedad, pero que sea necesario formularla da cuenta del escenario de amenaza y desconfianza radical que

23 Chantal Delsol, *Populismos. Una defensa de lo indefendible* (Buenos Aires: Ariel, 2015), cap. 8.

24 Rafael Gumucio, "Se acabó la fiesta", *The Clinic*, 14 de junio de 2017, https://www.theclinic.cl/2017/06/14/columna-rafael-gumucio-se-acabo-la-fiesta/.

25 Pedro Morandé, "Identidad local y cultura popular", *Aproximaciones a la identidad local* (Santiago: Ministerio Secretaría General de Gobierno, 1990), 30.

a ratos parecía augurar el cuestionamiento feminista. Lo curioso es que, casi inmediatamente, Michelson agrega: "vivir con otros es un infierno inevitable, pero aniquilar toda alteridad crea un infierno mayor"[26]. Más que rescatar la relación con el otro, la psicoanalista —al menos aquí— parece resignarse al hecho de que la alternativa a ella es aún peor. Así, la dinámica de la sospecha no solo invade todos los espacios, sino que termina convirtiéndose en la única clave explicativa de nuestros vínculos. Se trata de una especie de horizonte insuperable y omnicomprensivo. Y lo más complejo de ello es que, en el camino, el individuo autónomo que ha sido liberado de sus ataduras gracias a la crítica intelectual va quedando progresivamente solo.

Volvemos de este modo al síntoma inicial que identificamos en nuestro debate público: la crítica desemboca inevitablemente en el intento por desarticular las arbitrarias y múltiples formas de dominación imperantes. Y así, frente a aquello que recibimos, la actitud es de forma casi irresistible de sospecha. Nos hemos convencido, como dice Finkielkraut, de que es ella "el camino real de la inteligencia"[27]. Ese ejercicio de subvertir ya parece un aspecto institucionalizado de nuestro entorno, y la actitud inicialmente concebida como crítica se vuelve reiterativa: la de tomar cualquier aspecto de nuestra vida para revelar cómo a él, a pesar de que nunca lo supimos, subyace un sustrato oculto e inconfesable de poder. Después de cierto tiempo, una crítica así casi nos parece trivial: ¿qué más podría ocultar esa herencia que no sea una forma de dominación de la que no nos habíamos percatado? Si no hay mucho más que hacer que desmontar todo aquello que no ha sido elegido por la voluntad soberana del individuo, la reflexión entra en una suerte de ejercicio tautológico, concentrado en volver una y otra vez a constatar el origen espurio de lo que hemos recibido. Algo que

26 Constanza Michelson, "Mujeres al barro: quién es más feminista", *The Clinic*, 21 de enero de 2018, https://www.theclinic.cl/2018/01/21/columna-constanza-michelson-mujeres-al-barro-quien-mas-feminista/.

27 Alain Finkielkraut, *Y si el amor durara* (Madrid: Alianza, 2012), 13.

para el imaginario común ya estaba implícito en la misma idea de una herencia impuesta.

2. El quiebre moderno

¿Cómo es que la cultura llegó a volverse objeto de sospecha? ¿Qué explica la actitud intelectual que se ha ido instalando en nuestro debate público? Es indudable que este escenario responde a fenómenos complejos y de largo aliento, difíciles de resumir en pocas líneas. Sin embargo, quisiéramos esbozar algunas hipótesis que permitan dar cuenta, aunque sea en alguna medida, de esa evolución. Nos referimos aquí a dos procesos directamente relacionados y que han sido profusamente descritos por la teoría social contemporánea. Al primero lo llamaremos la liberación de "lo dado", mientras el segundo constituye una suerte de efecto concomitante del anterior: enmarcar ese horizonte no elegido en los términos exclusivos del poder.

El nombre del primer proceso lo tomamos explícitamente de Hannah Arendt. En sus palabras, la modernidad liberó al hombre de la "realidad dada"[28]. Según la filósofa, descubrimientos científicos como el de Galileo permitieron observar de modo inédito el universo, pero sobre todo pusieron en evidencia que la verdad de las cosas no es necesariamente captable por la mente humana. Esta última "puede no ser capaz de verlo todo"[29]. La liberación de esa realidad dada, entonces, sería consecuencia de la desconfianza de "la capacidad receptora de verdad del hombre", que a juicio de la autora está fielmente encarnada por Descartes. El mundo —para usar los términos de Arendt— ya no es más el lugar donde se manifiesta lo real: ahora, enteramente medible y disponible, puede ser al fin transformado[30]. Esta desconfianza se acompaña, sin embargo, de

28 Arendt, *La condición humana*, 307.

29 *Ibid.*, 300.

30 *Ibid.*, 318. Esto es lo que Arendt describe como la victoria del *homo faber*.

una sensación de pérdida que no deja al hombre indiferente. No por nada autores como la misma Arendt o Max Weber hablaron de la "pérdida del mundo", de un desencantamiento que gatilla en el individuo la experiencia radical del desarraigo y la precariedad[31]. Disponer de la realidad abre un escenario dramático frente al cual el hombre debe buscar y construir su nuevo lugar en el mundo, ahora desde la voluntad y ante todo en su conciencia.

No es difícil observar las implicancias del proceso descrito por Arendt. Parte importante de la historia moderna consistió justamente en el despliegue progresivo de esa liberación. Lo dado se reveló ante el hombre moderno como lo impuesto, y los representantes más emblemáticos del proyecto ilustrado dedicaron sus esfuerzos a denunciar esa constatación[32]. El desafío consistía en echar abajo todo aquello que implicaba el "lugar en el mundo" de quien ahora se presenta como individuo: las jerarquías, la tradición, la autoridad[33]. Esto fue lo que describió Tocqueville al conocer la sociedad norteamericana del siglo XIX, advirtiendo que sería la desaparición de esas instancias lo que permitiría a las personas, primero, volverse semejantes unas a otras, y luego, alcanzar la certeza de que "su destino está en sus manos". Será en ese mismo movimiento donde el francés identificará también el germen del individualismo: el "sentimiento pacífico y reflexivo" que hace a los hombres prescindir unos de otros en el desenvolvimiento cotidiano de su existencia. Para Tocqueville, sin embargo, este escenario liberador e igualador escondía un peligro.

31 *Ibid.*, 318-319. Weber desarrolla en varios momentos de su obra la hipótesis del desencantamiento del mundo, pero aquí seguimos la lectura que de él hace Daniel Innerarity, *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990), 16. Autores como Morandé y Finkielkraut introducen la idea de desarraigo, soledad, y precariedad a partir de la hipótesis del desencantamiento y el desarrollo de la sociedad funcional. Alain Finkielkraut, *La ingratitud. Conversación sobre nuestro tiempo* (Barcelona: Anagrama, 2001), 87–88; Morandé, "Globalización e identidad en América Latina", 140.

32 Arendt, *La condición humana*, 300; Immanuel Kant, "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?", *Filosofía de la historia* (La Plata: Terramar, 2004), 33-39. Véanse también las referencias a Gadamer en la nota 2.

33 Furet, *El pasado de una ilusión*, 18-19.

Prescindir y desconfiar de lo que hemos recibido no solo nos dejará más solos, sino que volverá más difícil la construcción de los vínculos que sostienen y hacen posible la vida social[34].

Podríamos decir que aún nos encontramos inmersos en el esfuerzo por configurar esa sociedad nueva que describe Tocqueville, enteramente dependiente de la voluntad de los individuos y no de fines compartidos entre ellos. Se trata de un desafío difícil y la aparición del temor a la anomia y la fragmentación, que tanto han preocupado a las ciencias sociales, es una clara muestra de ello[35]. Se parte de la base de que el vínculo social ya no es dado, sino construido, resultado de lo que en nuestro medio Carlos Peña ha definido como el desanclamiento de las relaciones sociales[36]. El individuo moderno, dice el autor, aparece "liberado de la naturaleza y de la historia" gracias al efecto revolucionario de estructuras que, como el mercado, le permiten erigirse como la única instancia para determinar su propio destino[37]. Antes dependiente de "referencias fijas" como la tradición, lo sagrado o la memoria, el "sujeto humano" puede ahora al fin "guiarse a sí mismo"[38]. Con el desanclaje, Peña ofrece una metáfora para dar cuenta del mismo proceso analizado previamente por Arendt: la liberación de la realidad dada y el encierro del hombre en su propia subjetividad. La implicancia casi inevitable de esto es que lo "dado" —o la cultura— se vuelve progresivamente problemático, apareciendo de pronto como pura heteronomía. En la modernidad, la subjetividad queda a salvo, dice Peña, justamente porque se libera —se "desancla"— del pasado, de la tradición, pero también de quienes la rodean[39]. Sin duda que para Peña

34 Alexis de Tocqueville, *La democracia en América* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009), 466-467. La reflexión de individualismo en Tocqueville se desarrolla con mayor detalle en el capítulo de Daniel Mansuy en este mismo libro.

35 Se trata de una reflexión que aparece tempranamente en la sociología, de la que Durkheim es probablemente la referencia más destacada.

36 Carlos Peña, *Lo que el dinero sí puede comprar* (Santiago: Taurus, 2017), 214-223.

37 *Ibid.*, 221.

38 *Ibid.*, 194 y 221 respectivamente.

39 *Ibid.*, 212.

esto se trata de una victoria. Se ha abierto paso de manera definitiva una "estructura de plausibilidad" —el mercado— para que la conciencia se configure en su individualidad, con la condición única de que pueda prescindir de todo lo demás[40]. Es decir, que no necesite nada más que a sí misma, a menos que lo quiera, para moverse en el mundo.

Pero la liberación de lo dado no alcanza por sí sola a explicar la instalación de la sospecha sobre la cultura. Es necesario también, como dijimos, que se establezca una hipótesis sobre su significado. Aunque son muchos los autores que han reflexionado sobre esta materia, probablemente sea la hipótesis ofrecida por Michel Foucault una de las más influyentes en el pensamiento contemporáneo. Como es sabido, el objetivo central del francés consistió en reflexionar sobre el modo en que opera el poder en la sociedad moderna, ejercicio con el cual logra invertir la manera en que entendemos por lo general la modernidad. Si la mirada convencional es de liberación, Foucault pondrá en evidencia su opuesto, pues es en la sociedad moderna donde las más diversas instancias se van volviendo progresivamente objeto de regulación del poder, especialmente del político[41]. Así, sin que nos demos cuenta, este último logra entrar en los ámbitos más variados de la vida social y, lejos de limitar su acción a las instituciones o normas, termina por incrustarse nada menos que en los vínculos entre las personas, en aquellas relaciones que considerábamos casi naturalmente protegidas.

De modo que, para Foucault, es el poder el contenido escondido detrás de toda práctica y de todo discurso, y por lo mismo, la clave explicativa de los papeles y lugares asignados a cada uno en el orden social. Frente a tal hipótesis, se reorienta de forma casi automática el ejercicio intelectual: fundamentalmente, la tarea es desocultar ese poder subyacente. Solo

40 *Ibid.*, 190.

41 Véase la entrevista a Michel Foucault en la Universidad de Lovaina emitida por la televisión francesa en el marco de una serie de ponencias que realizó en la casa de estudios entre el 2 de abril y el 20 de mayo de 1981.

así puede aparecer la única verdad capaz de sostenerse en tiempos ya sin metafísica ni religión: la del origen accidental y arbitrario de las cosas, cuya emergencia no remite a ninguna esencia ni absoluto, sino a la "irrisoria mezquindad" de voluntades de poder que las construyen. Siguiendo a Nietzsche, Foucault admite que ya no hay nada "venerable" que descubrir en el estudio de la realidad, y precisamente por eso no queda más alternativa que la crítica. Así, se reduce la reflexión a una única manera de operar, pues no hay ningún significado primero que reconocer. La interpretación es ahora apropiación, un ejercicio para zanjar y determinar; un acto de poder idéntico a lo que define la vida social que se observa[42].

"La verdad tiene para nosotros el sabor amargo de la desilusión y de lo inexorable", dice Finkielkraut[43]. Pareciera que ese es el correlato del "desencantamiento del mundo" que la sociología clásica describió tempranamente como constitutivo de la modernidad. En algún sentido, se modifica radicalmente la naturaleza del carácter dramático que tiene la relación del hombre con el mundo. Si antes era la experiencia de nuestra pequeñez y finitud frente a la trascendencia de la realidad, ahora consiste en no poder reconocer más la dignidad de esta última. Y tanto Nietzsche como Foucault fueron capaces de dar cuenta de ese cambio. Por lo mismo, no sorprende el impacto del filósofo francés en nuestro modo de comprender las cosas, algo que, como hemos intentado mostrar, se expresa en nuestro debate público y en la fuerza que en él tiene la sospecha sobre lo que hemos recibido. Y la pregunta que entonces se nos impone es si acaso la provocadora tesis de Foucault es efectiva; si la liberación de lo dado nos destina inevitablemente a vincularnos con los otros y lo que nos rodea en los términos de una dominación que debemos poner de manifiesto permanentemente. Si aquello que recibimos y aquello que

42 Michel Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-textos, 2004), 23.
43 Finkielkraut, *Y si el amor durara*, 13.

dejamos estará inexorablemente sometido a la misma suerte, y si acaso, frente a ese horizonte, estamos irremediablemente desanclados.

3. La cultura como condición

La sospecha parece ser, entonces, constitutiva de la actitud de los modernos ante el mundo. Es como si fuera el resultado inevitable de la experiencia radical que implica que ser y deber ser ya no coincidan más. Si se han removido los fundamentos que antes justificaban el modo en que la realidad se presentaba ante el hombre, no es extraño que de a poco las cosas vayan revelándose como una farsa arbitrariamente impuesta; obstáculos para el progreso y, quizás, sobre todo, para la emergencia definitiva de un individuo autónomo y liberado. Tampoco sorprende en este escenario que la historia se vuelva repentinamente cíclica, pues como dice Foucault, "la obra representada en ese teatro sin lugar es siempre la misma: la que repiten indefinidamente los dominadores y los dominados"[44]. Ya no hay más lugar para la reconciliación, sentencia el filósofo francés[45]. Y como ha dicho Finkielkraut, tampoco para la contingencia y la incertidumbre[46].

Y es aquí donde a nuestro juicio termina de plantearse la tensión subyacente a este antagonismo con la cultura o, por decirlo de otro modo, con todo aquello que no hemos elegido en absoluto. Como dijimos más arriba, el problema no tiene tanto que ver con la descripción de la modernidad, sino más bien con la identificación de toda la realidad con el orden social que en ella se consolida. "No es razonable reducir toda la realidad a la medida que socialmente tenemos de ella", dice el sociólogo Pedro Morandé, advirtiendo las consecuencias de esta suerte de totalización[47]. Pues si ello ocurre, ¿cómo nos relacionaremos con cada

44 Foucault, *Nietzsche, la genealogía, la historia*, 38.
45 *Ibid.*, 43.
46 Finkielkraut, *La ingratitud*, 66.
47 Pedro Morandé, "Un nuevo humanismo en el contexto de la actual industrialización de las universidades y de la pérdida de la tradición sapiencial", en Andrés Biehl y Patricio Velasco

una de las instancias que constituyen esa realidad, con las que estamos destinados a seguir vinculándonos por más que se nos impongan? ¿Aceptaremos la hipótesis de que no es posible escapar de la dominación, o al menos afirmar algo distinto de ella? ¿Terminaremos por conceder que la experiencia de vivir con otros es efectivamente un "infierno inevitable"?

Porque lo concreto es que la humanidad seguirá apareciendo en una cultura, en un tiempo y lugar plagados de condicionamientos que, sin embargo, son también los criterios con los cuales aprendemos a movernos en el mundo. Vínculos sociales no escogidos, pero donde experimentamos, al menos en primer lugar, no tanto la dominación como la pertenencia, la reciprocidad, la gratuidad. En ese sentido, y para volver al inicio de este capítulo, parece insuficiente mantenerse en la descripción —tan a menudo tautológica— de cómo el individuo moderno experimenta la cultura como imposición sin nunca llegar al dato de que siempre aparece en y a través de ella. Siguiendo a Morandé, nadie viene a la existencia por un acto de la inteligencia o de la voluntad, y en ese acontecimiento contingente e irreversible concurren circunstancias que, por más que nos disgusten, seguirán constituyéndonos[48]. Así, la hipótesis moderna de la realidad, sostenida en la figura del individuo emancipado de las determinaciones externas, se revela de pronto insuficiente, pues no alcanza a dar cuenta ni del mundo que lo rodea ni de sí mismo. Desde esta lógica, la historia del hombre se formula en los términos de una lucha, cuando lo efectivo es que esa historia es mucho más que el enfrentamiento para liberarse de la imposición. Pero es como si su lenguaje no le permitiera remitir a ello, y de ese modo su comprensión del mundo —y su relación con él— terminara empobreciéndose.

La tradición, dice Hans-Georg Gadamer, ha sido equivocadamente contrapuesta en la modernidad con la "libre autodeterminación", como

(eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017), 185.

48 Pedro Morandé, "Retos educativos de la sociedad de la información", en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017), 176.

si se tratara de una oposición en la cual la primera no requiere de "fundamentos racionales"[49]. Y, sin embargo, lo que ocurre en la práctica, dice el autor, es que la tradición —o si se quiere, la cultura— no es una suerte de depósito estancado que heredamos, sino "un momento de la libertad y la historia"[50]. En ella tiene lugar, irremediablemente, la realización de la individualidad de cada uno. "Yo soy yo y mi circunstancia", sentenció el filósofo Ortega y Gasset, "y si no la salvo a ella no me salvo yo"[51]. La emblemática frase del español no hace sino sintetizar el mismo esfuerzo de Gadamer. La persona no puede, o más bien, no alcanza a dar cuenta de sí misma por sí sola, sino que requiere de la referencia a aquello que hoy se reduce a determinaciones externas y accidentales. Para seguir con Ortega y Gasset, es la "reabsorción" de estas últimas, o su reapropiación, la que salva a la subjetividad, no su desanclaje. En esta hipótesis alternativa, la cultura sigue implicando limitaciones y condicionamientos; también miserias. Su carácter distintivo no está en afirmar la supuesta bondad de lo dado, sino en el reconocimiento de que constituye nuestro punto de partida. La persona nunca es ella sola, es siempre algo más.

Si considerásemos esta propuesta no solo se abriría un camino para relacionarnos con lo dado fuera de la lógica exclusiva de la dominación, sino también para resolver otra tensión, quizás más problemática, que suele permanecer en la penumbra. Se trata de esa suerte de desprecio escondido al que aludimos al inicio de este texto, intentando describir el tono del debate público local. La sospecha sobre la cultura que primero se alza contra quienes detentan el poder termina por dirigirse a aquellos que están lejos de formar parte de las instancias de dominación. De hecho, suelen ser los que más las padecen. Si volvemos sobre Matamala, la crítica a la religión no solo alcanza a Dios y a sus más altos representantes,

49 Gadamer, *Verdad y método I*, 349.

50 *Ibid.*; Cecilia Bralic, "La relación entre arte y cultura: acontecimiento y comunicación", *Cátedra de Artes* 1 (2005): 99–107.

51 José Ortega y Gasset, "Meditaciones del Quijote", *Obras completas. Tomo I (1902-1916)* (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 322.

sino también a quienes profesan genuinamente su fe, como el criado de Voltaire. Sin duda, ese cuestionamiento nunca se formula explícitamente, pues sería un reconocimiento demasiado brutal. Sin embargo, podemos verlo cuando descubrimos que en la dinámica del desenmascaramiento la realidad nunca importa en su particularidad, pues es como si no tuviera nada valioso que afirmar en sí misma. Si como dijo Foucault, en la realidad no hay nada venerable que descubrir, la reflexión intelectual debe poner en evidencia que allí no hay más que una fachada. Lo anterior tiene por consecuencia que aquello que observamos solo se define negativamente; o, para volver a Morandé, se constituye exclusivamente por todo lo que le falta. Y así, la mirada de quien observa siempre termina desplazándose a otro lugar, para volver a confirmar una vez más que la realidad le impide permanentemente al hombre constituirse en su libertad.

Las dos tensiones que hemos descrito tienen implicancias directas en nuestra vida social, y podemos verlas expresadas hoy en algunos de nuestros más acuciantes dilemas. Solo por dar un ejemplo, la emergencia del populismo en distintas partes del mundo ha generado una copiosa reflexión respecto de sus amenazas y de cómo enfrentarlas. Sin embargo, pocos se han preocupado hasta ahora por identificar las condiciones de posibilidad de su aparición, y particularmente, de la eficacia del vínculo que establecen los populistas con sus seguidores. Rechazados por los analistas como ignorantes, xenófobos, carenciados, nunca son relevantes para la reflexión. Siguiendo a la filósofa francesa Chantal Delsol, solo son considerados para dirigirles el más profundo desprecio. Si nuestras categorías lograran sustraerse a la lógica que aquí tratamos de problematizar, podríamos reconocer que en esas personas hay tal vez algo más que expresión de una dominación que no son capaces de ver. Quizás, alcanzaríamos a vislumbrar la existencia de un juicio detrás de sus reclamos, de una valoración del mundo que las élites políticas y sus intelectuales parecen haber desechado, sin darse cuenta de que con esa estrategia les han entregado a sus adversarios una clave fundamental para vencerlos.

En esta reflexión sobre la relación tensa entre el individuo moderno y la cultura no buscamos afirmar que predomina la segunda frente a la primera, como si los términos de esa oposición debieran invertirse. De lo que se trata es de explorar si acaso es posible reconciliarlos, a diferencia de lo que plantea la hipótesis foucaultiana. No porque la cultura sea enteramente buena, no porque carezca de efectivas determinaciones —y para qué hablar de estructuras de dominación arbitrarias—, sino porque lo que se pierde es demasiado grande, y puede ocurrir que sea el individuo quien se alce finalmente como la nueva versión de la dominación. Y es que liberarse de la cultura requiere mucha fuerza. ¿Cómo si no podremos hacer efectiva la ruptura con una dimensión tan profundamente arraigada? Pero por lo general esta violencia latente permanece en la penumbra. Quizás porque se la considera inocua, o al menos justificable, en la medida que se orienta apenas a un objeto muerto, a una herencia devaluada que ya nadie quiere recibir. Sin embargo, el problema se presenta con todas sus implicancias cuando recordamos que la cultura se manifiesta siempre en alguien, de modo que la fuerza que utilicemos para arrasar con ella terminará necesariamente afectando, ya no a un objeto, sino a formas de vida concretas, maneras singulares (y dignas) de habitar el mundo.

Como dice Finkielkraut, "la libertad necesita un mundo": de otro modo, es mera abstracción, un simple ideal impracticable[52]. Pero ese mundo difícilmente dejará de estar configurado por dimensiones que no son escogidas; por condiciones que son, en primera instancia, recibidas. Y ante ellas no solo está la lucha, sino también la gratitud, por poner un ejemplo[53]. Al apelar a esta actitud no estamos hablando de una disposición ingenua, pues la gratitud no implica sometimiento, tampoco mera conformidad o resignación. De lo que se trata, en cambio, es de la apertura a reconocer ese mundo como un punto de partida ineludible y, a pesar de todo, también valioso, pues guarda siempre —como el criado de

52 Finkielkraut, *La ingratitud*, 122.
53 *Ibid.*, 158.

Voltaire— un testimonio único e irrepetible de la experiencia misteriosa y contingente de la vida humana.

No podemos saber si la dinámica intelectual que hemos descrito podrá salir de estos términos a nuestro juicio insuficientes; tampoco si se irán volviendo cada vez más dominantes. Afortunadamente, la realidad no depende enteramente de ella, pues se trata de un horizonte en última instancia irreductible. Para volver a Foucault, aunque invirtiendo su emblemática metáfora, el hombre podrá desaparecer como un rastro de arena, pero esa pisada nunca fue solo un rastro para quien emprendió esa caminata[54]. Y, en cualquier caso, será la reflexión intelectual la que se perderá irremediablemente la posibilidad de conocerla: su mirada seguirá moviéndose hacia otro escenario donde la conclusión ya está resuelta, y en la cual el mundo y la cultura de alguien parecen no tener lugar ni papel que cumplir.

54 Foucault, *Las palabras y las cosas*, 375.

Bibliografía

Arendt, Hannah, *La condición humana* (Barcelona: Paidós, 2012).

Bralic, Cecilia, "La relación entre arte y cultura: acontecimiento y comunicación", *Cátedra de Artes* 1 (2005): 99-107.

Delsol, Chantal, *Populismos. Una defensa de lo indefendible* (Buenos Aires: Ariel, 2015).

Finkielkraut, Alain, *La ingratitud. Conversación sobre nuestro tiempo* (Barcelona: Anagrama, 2001).

_____, *Y si el amor durara* (Madrid: Alianza, 2012).

Foucault, Michel, *Las palabras y las cosas. Una arqueología de las ciencias humanas* (Buenos Aires: Siglo XXI, 1968).

_____, Entrevista en Universidad de Lovaina, 1981, disponible en https://www.youtube.com/watch?v=6wywfNNSjWM.

_____, *Nietzsche, la genealogía, la historia* (Valencia: Pre-textos, 2004).

Furet, François. *El pasado de una ilusión.* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 1996).

Gadamer, Hans-Georg, *Verdad y método,* vol. I (Salamanca: Ediciones Sígueme, 2012).

Gumucio, Rafael, "Se acabó la fiesta", *The Clinic*, 14 de junio de 2017, https://www.theclinic.cl/2017/06/14/columna-rafael-gumucio-se-acabo-la-fiesta/.

Innerarity, Daniel, *Dialéctica de la modernidad* (Madrid: Rialp, 1990).

Jocelyn-Holt, Alfredo, "Huelga de mujeres", *La Tercera*, 9 de marzo de 2019, https://www.latercera.com/opinion/noticia/huelga-de-mujeres/562147/.

Kaiser, Axel, y Gloria Álvarez, *El engaño populista. Por qué se arruinan nuestros países y cómo rescatarlos* (Barcelona: Deusto, 2016).

Kant, Immanuel, "Respuesta a la pregunta ¿qué es la ilustración?", *Filosofía de la historia* (La Plata: Terramar, 2004), 33-39.

Limonado, Florencia, "Diputada Gael Yeomans: 'El feminismo es la principal lucha emancipadora de este tiempo'", *The Clinic*, 11 de abril de 2019, https://www.theclinic.cl/2019/04/11/diputada-gael-yeomans-el-feminismo-es-la-principal-lucha-emancipadora-de-este-tiempo/.

Lipovetsky, Gilles, *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo* (Barcelona: Anagrama, 2000).

Matamala, Daniel, "¿Es que no lo ven?", *La Tercera*, 10 de marzo de 2019, https://www.latercera.com/opinion/noticia/no-lo-ven/562979/.

———, "El Chile poscatólico", *La Tercera*, 30 de diciembre de 2018, https://www.latercera.com/opinion/noticia/el-chile-poscatolico/465354/.

Michelson, Constanza, "Mujeres al barro: quién es más feminista", *The Clinic*, 21 de enero de 2018. https://www.theclinic.cl/2018/01/21/columna-constanza-michelson-mujeres-al-barro-quien-mas-feminista/.

Morandé, Pedro, *Cultura y modernización en América Latina* (Santiago: IES, 2018).

———, en Andrés Biehl y Patricio Velasco (eds.), *Textos sociológicos escogidos* (Santiago: Ediciones UC, 2017).

Ortega y Gasset, José, "Meditaciones del Quijote", *Obras completas (1902-1916)*, tomo I (Madrid: Revista de Occidente, 1966), 309-400.

Peña, Carlos, *Lo que el dinero sí puede comprar* (Santiago: Taurus, 2017).

Rojas, Mauricio, "Dos miradas sobre la fragilidad de la democracia en América Latina", *El Líbero*, 27 de junio de 2019, https://ellibero.cl/opinion/mauricio-rojas-dos-miradas-sobre-la-fragilidad-de-la-democracia-en-america-latina/.

Schutz, Alfred, y Thomas Luckmann, *Las estructuras del mundo de la vida* (Buenos Aires: Amorrortu, 2009).

Tocqueville, Alexis de, *La democracia en América* (México D.F.: Fondo de Cultura Económica, 2009).

DESPUÉS DE LA SOBERANÍA INDIVIDUAL. APUNTES PARA UN POSCAPITALISMO PEREGRINO

Pablo Ortúzar M.[1]

1. El lado correcto de la historia

El 14 de febrero ("día del amor") del año 2018, el partido Revolución Democrática publicó en su cuenta de Twitter una frase y un retrato de la escritora Ayn Rand: "Para decir 'yo te amo' primero se debe aprender a decir 'yo'". Luego de un pequeño escándalo virtual tuvieron que borrar la publicación. Resultaba ser que Rand, creadora de aquella filosofía llamada "objetivismo", era una de las grandes inspiradoras del pensamiento "neoliberal", además de una dura antifeminista (justamente por ser incompatible con su individualismo radical). La discusión llegó hasta ahí. Nadie quiso peguntarse si, tal vez, parte de la filosofía de Rand era efectivamente compartida por nuestra izquierda identitaria, más allá de que pudieran discrepar en otros asuntos. Si se hubiera explorado este camino, probablemente muchos miembros de Revolución Democrática se habrían dado cuenta de que no hay diferencias antropológicas significativas entre Rand y ellos, sino meras diferencias políticas más bien coyunturales, dependientes del contexto. El gran enemigo de Rand era el "colectivismo", al que describió en su libro *Capitalism: The Unknown Ideal* como "la premisa de aquellos salvajes que, incapaces de concebir derechos individuales, creían que la tribu era un gobernador supremo y omnipotente, dueño de la vida de sus

1 Antropólogo social y magíster en análisis sistémico aplicado a la sociedad de la Universidad de Chile. Estudiante de doctorado en política de la Universidad de Oxford. Investigador del Instituto de Estudios de la Sociedad (IES).

miembros y capaz de sacrificarlos cuando él lo deseara"[2]. Ella, que escapó de la Unión Soviética de Stalin, equipara esta idea con el estatismo de la izquierda. Sin embargo, la izquierda identitaria poscaída del muro de Berlín no tiene que ver con el colectivismo de los socialismos reales. Su horizonte no es convertir a cada persona en un engranaje de la maquinaria histórica del socialismo, sino que el Estado les asegure a todos los individuos condiciones para desplegar su propio "proyecto de vida", sin interferencias por parte de su entorno. Del culto al sujeto colectivo se ha pasado al egoísmo en grupo, sostenido en el culto a la autonomía individual.

Lo anterior, sin embargo, no debiera sorprendernos. La liberación de la voluntad individual de todo constreñimiento social y natural es el gran proyecto de nuestra era. Es compartido por prácticamente todas las tendencias políticas y formulado en distintas formas por la doctrina de casi todos los partidos. Su premisa básica es que el universo no tiene un orden natural, sino que es un caos al que la voluntad debe imponerle una forma a través de la fuerza. La vida de cada individuo es simple materia informe, a menos que la voluntad le imprima un proyecto. Despejar aquello que obstaculiza el despliegue de la voluntad es una lucha por "vivir vidas realmente humanas", porque la voluntad, desde esta perspectiva, es el rasgo característico de lo humano. De ahí que la retórica de casi todos nuestros esfuerzos humanitarios sea dotar de agencia y de opciones para elegir a quienes, en teoría, carecen de ellas. Todo lo que no es elegido aparece como un obstáculo, incluyendo el cuerpo, la familia, el idioma, la nación y la religión. Luego, la influencia de todos estos elementos debe ser disminuida lo más posible. También los compromisos en cualquier ámbito deben estar sujetos siempre a la posibilidad de revisión: los vínculos deben ser livianos para que la voluntad pueda modificarlos a su gusto en el momento que estime conveniente. Las distintas tendencias políticas

2 Ver el ensayo "The roots of war", en *Capitalism: The Unknown Ideal* (Nueva York: New American Library, 1966). Fue consultada una versión de este ensayo en https://courses.aynrand.org/works/the-roots-of-war/.

pueden discrepar acerca de cómo lograr esto o respecto a qué "límites de lo posible" hay que desplazar primero, pero no lo cuestionan como horizonte de sentido.

Para poder sujetar a la voluntad individual los atributos que definen la identidad de una persona, toda realidad debe ser considerada virtual. Que el universo sea caótico no solo significa que sus elementos se encuentran en un desorden asistemático, sino que ninguna configuración de él tiene más sentido que otra, porque el sentido no está en el mundo, sino que es construido por la voluntad subjetiva. Incluso la idea de "universo" resulta sospechosa desde este punto de vista, ya que insinúa una configuración limitada de lo real. No es casualidad que la serie animada *Rick and Morty*, uno de los productos culturales que mejor expresa el sentir de nuestra época, se sitúe en el multiverso, mostrando finalmente toda configuración de la realidad como arbitraria y parcial.

No es fácil comprender cómo llegamos a este punto, pero el último libro de la filósofa política Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State, and Self*[3], debe ser una de las exploraciones más honestas y ambiciosas de ese camino. Su tesis es que seguimos viviendo las consecuencias de un giro teológico ocurrido en la Baja Edad Media. Ese giro dejó atrás la concepción de Dios como razón y amor, que es la concepción de clásicos como San Agustín y Santo Tomás, y comenzó —a partir de los nominalistas— a entenderlo en tanto pura voluntad (de paso modificando la comprensión de la Trinidad). Este giro tuvo de correlato político un intento de concentración del poder terrenal en manos del Papa y en contra de los reyes primeramente, y luego en manos de los reyes y en contra del Papa. Había nacido la idea de "voluntad soberana" y, junto con ella, el principio absolutista, que alcanzaría su pleno apogeo un par de siglos más tarde y cuya mayor herencia son los estados nacionales soberanos. Las revoluciones del siglo XIX generaron una ilusión de cambio radical que en realidad

3 Jean Bethke Elshtain, *Sovereignty: God, State and the Self* (Nueva York: Basic Books, 2008).

no era tal. Cambió la justificación de la soberanía absoluta, y ella pasó a residir en "el pueblo", pero el Estado nacional y sus poderes permanecieron intactos. De la voluntad absoluta de Dios, a la del monarca, y de esta a la del pueblo. Y, finalmente, nos dice Elshtain, a la del individuo, que hoy se supone que debe ser "liberado" de cualquier traba o sesgo para elegir desde la pureza neutral su identidad, religión, sexo, etnia o lo que sea. En definitiva, para crearse a sí mismo. La idea de soberanía, así, habría sido primero desnaturalizada y vinculada a la voluntad absoluta divina, para luego transmitirse consecutivamente a los monarcas, a los Estados, al "pueblo" y, finalmente, a los individuos.

La tesis de Elshtain nos ayuda a entender mejor nuestro contexto. La persona humana concebida como pura voluntad subjetiva soberana pareciera ser el principal desafío que enfrentamos en nuestra época. Y tal como ocurrió con el desarrollo del Estado soberano, sus consecuencias son variadas, complejas y sorprendentes. En ningún caso unívocas. Tratar de entender sus peligros y oportunidades, sus componentes y sus contradicciones, es lo que debería convocar hoy a los espíritus reflexivos de todos los partidos.

El problema, sin embargo, es que esta convocatoria se ve obstaculizada por el progresismo imperante, que acompaña como una sombra a la doctrina de la soberanía individual. La expansión ilimitada de los derechos y la autonomía individual, sostenida en las leyes y apoyada por el Estado, pareciera ser hoy un mandato político divino. Quienes predican este evangelio lo hacen con la sincera convicción de estar galopando junto con las fuerzas de la historia hacia su plenitud final, e invitan a sus correligionarios a "no quedarse atrás". Es imposible dialogar con quien cree estar en "el lado correcto de la historia".

2. El desierto bajo los adoquines

Puede que la Guerra Fría la haya ganado el imperio estadounidense, pero la batalla cultural la ganó el mes de mayo del 68. Durante las dos décadas

previas al fin de la Unión Soviética, Occidente transitó rápidamente desde la reivindicación de la diferencia, la tolerancia y la libertad individual, hacia a la idea de que cada sujeto debía tener el derecho soberano a elegir su propio ser, sin sujetarse a ningún tipo de determinación natural o social. Terminada la lucha contra el comunismo, recrudeció la lucha contra la comunidad. Nada debía escapar a la decisión individual soberana ni ser impuesto desde afuera. Y tal como los reyes del pasado apelaron a la soberanía para reclamar que nada los ataba a las leyes de los hombres, los soberanistas del presente reclaman que nada debe atar al sujeto respecto a la sociedad, y que todo lo que interfiera en ese proceso de autodeterminación debe ser removido por la fuerza del Estado.

Este movimiento, en nombre de la libertad, tiene como consecuencia el suprimir la autoridad de los cuerpos intermedios, partiendo por la familia, y luego "neutralizando" los espacios públicos y privados para permitir que nada introduzca "sesgos" en la decisión de los individuos. Esta "neutralización" es llevada adelante por el Estado, cuya capacidad de intervención crece enormemente. Esto, porque la construcción de un mundo de individuos radicalmente autónomos implica erosionar una serie de instituciones y estructuras que proveen bienes fundamentales para el desarrollo humano, pero que suponen relaciones de dependencia y autoridad, e intentar reemplazarlas, en lo posible, por prestaciones estatales.

Además, esta comprensión del sujeto como voluntad soberana termina poniendo en duda la dignidad de todos los seres humanos que son incapaces de formar o ejercer su voluntad, que dependen completamente de otros o interfieren por necesidad con la voluntad ajena. En suma, todos los que estorben al sujeto soberano —incluyendo pobres, ancianos, enfermos, presos y niños pequeños— deben ser también "neutralizados" (o suprimidos) por el Estado.

Hace poco asistí a un seminario en Oxford dedicado a discutir si los padres, en justicia, debían inculcar una religión a sus hijos, considerando que ellos eran menores de edad incapaces de elegir voluntariamente una

religión. Todos parecían muy de acuerdo en que obviamente era poco ético sesgar así a los niños, y asentían con "cara de *Pictoline*" cada frase del expositor, que claramente también pensaba eso. Levanté la mano presentándome como antropólogo y pregunté si el mismo criterio valía para los idiomas, considerando que cada idioma configuraba la realidad de manera distinta, introduciendo sesgos insalvables en el hablante nativo. Mi comentario cayó al parecer muy mal, pero el expositor se dio la molestia de explicarme que los idiomas eran algo *muy distinto* a las religiones, ya que no implicaban una visión totalizante del mundo. Que eran una herramienta más o menos neutra. Como antropólogo, noté que me había metido con los dioses de la tribu y que era mejor dejar la intervención hasta ahí. Me imaginé que si hacía ver lo poco consistente que era su teoría sobre la neutralidad de los idiomas con las tantas causas progresistas que buscan modificar el lenguaje para modificar la realidad, terminaría en un puchero.

Hace algunos años tuve una discusión similar con el profesor de teoría política Cristóbal Bellolio. El tema era la presencia de un pesebre en La Moneda durante la época navideña. Bellolio argumentaba que el principio de neutralidad del Estado exigía que si no se instalaba una imagen representando a cada una de las posibles religiones, entonces más valía no poner ninguna. Mi posición, en cambio, era que la neutralidad del Estado demandaba que este reflejara la cultura y la práctica local, y no que actuara desde un pluralismo abstracto y sin raigambre social. Y, dado que la mayoría de los chilenos son cristianos y celebran la navidad, es perfectamente razonable que año a año tengamos un pesebre en La Moneda y en todos los municipios que lo estimen conveniente. Al poco tiempo de este intercambio, Bellolio publicó *Ateos fuera del clóset*[4], donde entre otros temas hace referencia al asunto del pesebre. El espíritu de transparencia que lo inspiraba al parecer no alcanzó para el propio autor del libro, quien

4 Cristóbal Bellolio, *Ateos fuera del clóset* (Santiago: Debate, 2014).

nunca llegó a admitir que su proyecto liberal no implicaba un Estado neutro, sino más bien uno neutralizante.

Estas anécdotas muestran lo radical que es la ideología de la neutralización, cuyos promotores suelen contrabandear entre conceptos como pluralismo y tolerancia. Al reconocer esta como valiosos solo los actos voluntarios no influenciados por el entorno, asigna valor a los menores de edad solo en tanto potenciales sujetos autónomos, quedando marcada la infancia como una etapa simplemente deficitaria. Eso explicaría, quizá, el valor cercano a cero que le asignan a la vida de los niños que, producto de alguna enfermedad, no serán capaces de vivir como adultos plenamente autónomos, así como a aquellos que todavía no nacen (aquí, para no hablar directamente, suelen apelar al "experimento mental" de un violinista pegado a otra persona[5]). Los padres, en tanto, pasan a ser agentes cuyo aporte —si son responsables— es ofrecer todas las alternativas disponibles de manera lo más objetiva posible. No educar, no formar. Informar para que el otro decida una vez que su "autonomía progresiva" se lo permita. Las comunidades de vida forjadas en torno a ciertos preceptos morales, salvo los preceptos de la neutralización, pasan a ser miradas con sospecha. Esto incluye a las religiones, por supuesto, pero también a las naciones. El mundo debe ser reimaginado como un campo despejado donde interactúan voluntades libres. Para ello, la realidad debe ser despejada.

En cuanto al otro extremo del ciclo vital —la vejez—, la ideología de la neutralización es igualmente implacable. Se desarrollan grandes contorsiones para justificar todo deseo de eutanasia como la expresión de un acto libre no coaccionado, a pesar de la compleja situación de la mayoría de quienes la solicitan. Se construye una épica estoica del suicidio como máximo acto de dignidad humana. Y, al final, se termina por considerar humanamente indigna la situación del anciano que es incapaz de ejercer

5 Sobre lo empobrecedora que resulta esta forma de argumentar, ver el capítulo "Analogizing abortion" en Marguerite La Caze, *The Analytic Imaginary* (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

su voluntad. Luego, se asume que todo ser humano que se encuentre en esa condición desearía su propia muerte, ya que su vida ha dejado de ser propiamente humana. Así, se transita rápido del suicidio asistido consentido al "suicidio asistido involuntario": es decir, a matar a los ancianos incapaces, arguyendo que nadie querría vivir así. Supongo que debe haber otro "experimento mental" para justificar estos actos, que quizás involucra viajes en el tiempo o algo así.

La pobreza y la marginalidad, por último, suelen ser entendidas por quienes sostienen este punto de vista como injusticias terribles que deben ser corregidas lo antes posible. Pero el modo de corrección propuesto suele seguir las premisas neutralizantes: para que no haya más inmigrantes pobres en Europa, por ejemplo, hay que intervenir los países tercermundistas que los producen. El pobre, dada su condición, es visto por el proyecto neutralizante como un sujeto a educar, aunque se trate de un adulto de otra cultura. Las campañas para abortar pobres en África, por ejemplo, pueden ser vendidas como campañas de promoción de la autonomía reproductiva de la mujer. El antinatalismo sesentero de la Alianza para el Progreso resurge así bajo un nuevo rostro.

De esta forma, con elegantes historias sobre violinistas, monstruos voladores y bienpensantes misiones de control de la población pobre, los promotores de la neutralización liberal —tan distinta al Estado neutro imaginado por muchos liberales del pasado— se arman contra toda forma de vida comunitaria y toda existencia humana incapaz de ejercer la voluntad o que entorpezca el despliegue de la autonomía de otros. El mundo es descrito a partir de un nuevo mapa, y ese nuevo mapa es impuesto a martillazos sobre el territorio.

Este proyecto de neutralización, como ya dijimos, se orienta hacia la utopía de un mundo vacío y uniforme, donde las voluntades individuales —portadoras de derechos y recursos— interactúan mediante transacciones mutuamente consentidas, sin que nada perturbe su perfecta y monádica autonomía. Un mundo creado a la imagen y semejanza del

capital, cuya forma (la de la voluntad carente de memoria que busca la optimización de su ganancia) quiere ser inoculada a toda forma de existencia.

3. La izquierda y la derecha unidas

Una de las consecuencias de lo aquí afirmado es que, a fin de cuentas, la izquierda estatista y la derecha libremercadista —que en teoría aparecen como contrapuestas—, en realidad hacen avanzar el mismo tipo de orden social. Uno de los aciertos del libro de Patrick Deneen, *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?*[6] es señalar esta realidad. La sociedad debe ser reemplazada por el Estado para liberar al sujeto de los vínculos tradicionales. Y el sujeto radical que emerge de esa liberación es el sujeto ideal del mercado: uno que está unido a los demás sujetos solo por relaciones contractuales voluntarias. El ser humano debe ser identificado, estandarizado y controlado para que la soberanía estatal tenga éxito, pero también para que el mercado pueda funcionar, facilitando el flujo de obligaciones patrimoniales entre los agentes normalizados. Del mismo modo, la estabilización de la propiedad, que es el fundamento necesario para su mercantilización, solo puede ser obra del Estado. Lo que se presenta ante nuestros ojos como un conflicto entre visiones de mundo radicalmente incompatibles es, en definitiva, un debate sobre la coordinación óptima entre los dos brazos de un mismo cuerpo.

Desde este punto de vista, el fracaso persistente de los socialismos reales es simplemente el fracaso de una forma de capitalismo que descansa demasiado en el Estado como mecanismo de coordinación social. Las razones de este fracaso fueron explicadas tempranamente por Friedrich Hayek: el dinero es un código mucho más eficiente que la planificación central para coordinar la satisfacción de las necesidades humanas. Una

6 Patrick Deneen, *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* (Santiago: Rialp - IES - IdeaPaís, 2019).

de las razones por las que comunismo y capitalismo de mercado pudieron competir como "modelos" durante la Guerra Fría es que había fines comunes. Si hubieran sido dos modos de vida radicalmente distintos, habrían resultado inconmensurables, así como mucho más difícil la adaptación de los ciudadanos de un sistema a la vida bajo el otro. Sin embargo, ambos apuntaban a liberar a los individuos tanto de la comunidad como de la escasez, a la tecnificación de la vida y al control de la naturaleza. Ambos enaltecían al sujeto trabajador, moralizando el esfuerzo personal y castigando los malos resultados. Ambos, en sus corrientes principales, se sostenían en filosofías materialistas y cientificistas, al menos en las concepciones que terminaron por imponerse. Ambos desplegaron aparatos militares y diplomáticos alrededor del mundo para construir redes de apoyo y de extracción de recursos estratégicos, imponiendo sus modelos de organización y promoviendo sus bondades. Ambos, finalmente, establecieron fuertes sistemas de control de la disidencia interna (suele olvidarse la extensión e intensidad que adquirió el anticomunismo institucionalizado en las democracias occidentales).

En todo caso, el fracaso de la planificación central es también el fracaso de cierta forma de racionalismo político. Los modelos socialistas suponen un centro político casi omnisciente. El resultado es desastroso: la violencia que se le debe hacer a la realidad para ajustarla a lo abarcable por el planificador es enorme, y ello supone exigir a los ciudadanos una renuncia mucho más radical a las libertades cotidianas. Ejercer esta violencia, a su vez, supone un poder central poderosísimo e incontrarrestable, lo que lleva rápidamente a la arbitrariedad generalizada en el ejercicio de la fuerza. En este sentido, el socialismo es una forma mucho más perversa de capitalismo que el de mercado. Una doctrina del garrote. No estoy afirmando aquí que ambas formas de sociedad fueran al final iguales. Pero sí quiero destacar que son mucho más parecidas de lo que nos hemos acostumbrado a pensar.

Nuestra imaginación de la diferencia entre el capitalismo de Estado y el de mercado está perfectamente reflejada en la película *Rocky IV* (1985).

La oposición entre ambos modelos de organización se supone encarnada en la diferencia entre Rocky Balboa e Iván Drago. Rocky es puro corazón, voluntad y disciplina individual. Drago, en cambio, es una especie de creatura del Partido Comunista. Mientras el primero entrena enfrentando las fuerzas de la naturaleza a mano limpia —trotando en la nieve con troncos en la espalda, mientras lo siguen de cerca los agentes de la KGB—, el segundo lo hace interactuando con máquinas especializadas y rodeado de científicos que chequean la evolución de las intervenciones en su cuerpo. Al final, el choque entre ambos boxeadores es representado como uno entre el espíritu y la máquina, entre la libertad y la técnica. Y también entre la moral y la fuerza: al perder Drago, su esposa lo deja y los burócratas máximos del Partido lo repudian. Rocky, en cambio, es magnánimo (y sabemos que su historia de amor con Adrian claramente no depende de que gane o pierda los combates): invita a todos a cambiar para bien (a dejar atrás el error comunista) y termina siendo ovacionado de pie por los propios rusos.

El antídoto cinematográfico a *Rocky IV* es el documental *The Fog of War* (2003). Se trata de una entrevista bastante breve a Robert McNamara, quien trabajó en la oficina de control de estadísticas de la fuerza aérea americana durante la Segunda Guerra Mundial —optimizando la eficiencia y eficacia de los bombarderos—, luego fue ejecutivo de la Ford Motor Company y, finalmente, ministro de defensa de Estados Unidos, entre 1961 y 1968. Si bien el subtítulo del documental es "Once lecciones aprendidas a lo largo de la vida de Robert S. McNamara", el contenido real del filme es una mirada hacia el abismo moral de la Guerra Fría. La tesis de McNamara es que la guerra produce una "neblina moral" que impide tomar decisiones con claridad, pero en un contexto en que deben tomarse decisiones de todos modos. Al poco andar queda claro que lo que busca es una exculpación por sus actos, los que involucran el asesinato de civiles, el incendio de ciudades, la muerte de miles de jóvenes y el sostenimiento de una guerra sin sentido. Si la recién estrenada serie de Netflix *Chernobyl*

(2019) expone en toda su crudeza la miseria del aparato burocrático soviético, *The Fog of War* hace lo mismo con el complejo militar e industrial americano. La pretensión de la superioridad moral del bando occidental queda fuertemente debilitada.

La ilusión de la radical diferencia entre ambas formas de capitalismo es, en buena medida, producto de que la historia la escriben los vencedores. El hecho de la superioridad técnica y económica lograda por los Estados Unidos fue luego mitificado y recubierto de una serie de virtudes morales, así como el colapso de la Unión Soviética también fue moralizado. La denuncia de la potencial similitud de ambos sistemas, a pesar de la superioridad occidental, fue tempranamente destacada por intelectuales que vivieron bajo los dos lados de la cortina de hierro, como Alexander Solzhenitsyn[7]. Sin embargo, el triunfo de uno de los bandos tuvo el efecto de validar su propia propaganda, pues se asumió que si habían tenido éxito, debía ser porque lo que decían sobre sí mismos era cierto.

4. Capitalismo y democracia

Otra de las ideas promovidas por los defensores del capitalismo de libre mercado es que este tendría un vínculo íntimo con la democracia. Se supone que el sujeto que vive bajo las reglas del mercado extenderá su lógica de "libre elección" al sistema político, o viceversa. Por eso, por ejemplo, se planteó que la dictadura de Pinochet necesariamente llevaría a la democracia política, minimizando así la relevancia de la acción propiamente política (tanto del régimen de Pinochet como de la oposición). Se olvida que fue justamente esa acción política lo que llevó a que Chile volviera al régimen de gobierno que, por otro lado, había sido el más estable durante su historia. Quienes dicen que fue el libre mercado lo que nos condujo

7 Véase, por ejemplo, el famoso discurso de Solzhenitsyn en Harvard: "Un mundo dividido en pedazos" (8 de junio de 1978), https://www.ersilias.com/discurso-de-alexander-solzhenitsyn-en-harvard/.

de vuelta a la democracia olvidan, por ejemplo, que desde un principio la dictadura se planteó como un paréntesis orientado a hacer posible la convivencia democrática en un futuro. Que, por lo mismo, se decidió elaborar muy tempranamente una constitución sustantivamente democrática —aunque llena de resguardos y limitaciones transitorias— que debía guiar el retorno hacia esa forma política. Y, por último, que cuando la dictadura cayó, el argumento de sus defensores no era que la democracia política fuera mala o indeseable, sino que Chile "no estaba listo" para volver a ella.

Sin embargo, el caso de la dictadura capitalista china —donde el Partido Comunista ha incorporado estratégicamente elementos del libre mercado pero manteniendo un férreo control político— desafía la tesis del vínculo entre capitalismo de mercado y democracia, y muestra que es la eficiencia en la capacidad de asegurar la circulación y reproducción del capital lo más valorado por los promotores del libre mercado, mucho más que la democracia. Decir que la democracia vendrá por añadidura, sin esfuerzos sustantivos, permite justamente no entorpecer el flujo de capitales por razones políticas. Nadie teme criticar abiertamente ni romper relaciones con países comunistas con economías quebradas y sumidas en la corrupción, como Venezuela o Cuba, pero todos son muy cuidadosos de no hacer lo mismo con China o Vietnam, demostrando así que el enemigo no es el comunismo, sino la planificación central ineficiente. Un buen ejemplo de esta realidad la entregó la respuesta del presidente de Chile, Sebastián Piñera, cuando fue consultado respecto a la represión política del régimen chino y la ausencia de libertades fundamentales. Piñera, que ha jugado un rol central en la oposición continental a la tiranía venezolana en nombre de la democracia y los derechos humanos, respondió escuetamente que "cada uno tiene el sistema político que quiera darse"[8].

Los efectos devastadores del capitalismo de mercado en el tejido social de Occidente, por otro lado, han llevado a una erosión sistemática de los

[8] Sebastián Piñera, declaraciones realizadas en el marco de la gira presidencial por Asia el 25 de abril de 2019.

fundamentos sociales de la democracia. Esto suena como un cliché, por lo que vale detenerse aquí para una explicación. Los defensores del capitalismo de mercado suelen aplicar a sus críticos el mote de "colectivistas". Es su gran carta de triunfo en este tipo de debates. Sin embargo, el problema al que apunto aquí exige notar que las libertades individuales no existen en el vacío. Requieren de un contexto social e institucional que las haga posibles. Y es justamente ese contexto el que se va erosionado en la medida en que aquellas instituciones tradicionales, en las cuales los individuos llegaban a formarse y forjar su carácter, van desapareciendo o debilitándose brutalmente, traspasándose sus funciones a burocracias estatales. Un mundo social de individuos solitarios y aislados preocupados de sus pequeños asuntos es un mundo incapaz de ofrecer resistencia alguna a la intervención desde arriba. Esta es la pesadilla de Tocqueville respecto a la democracia, y es exactamente lo que vemos avanzando en muchos países. Luego, motejar de "colectivista" a cualquiera que señale este proceso es simplemente desperdiciar palabras e insultar la inteligencia. Todo defensor serio de la libertad económica debería estar preocupado de la erosión de aquellas instituciones que permiten forjar el carácter individual, y que operan a la vez como un refugio o como un espacio privado respecto del poder del Estado.

Nos guste o no, la expansión de la lógica del capital, tal como alguna vez sospechó Marx, desvanece en el aire todo lo que alguna vez fue sólido. Lo que él nunca imaginó es que ese mismo proceso podría afectar a la propia clase obrera. Tal como Mark Fisher y Byung-Chul Han han señalado[9], la explotación humana adquiere, en nuestra época, formas imposibles de imaginar por Marx. Han explora en particular el caso de la autoexplotación, de la optimización del individuo hasta su propio agotamiento, mientras que Fisher apunta más hacia la introyección de la responsabilidad por fracasar y su efecto en la salud mental de las personas. La figura de

9 Véase Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2017).

la sociedad disciplinaria, nos dice en su libro *Capitalist Realism*[10], era el "trabajador-prisionero", mientras que la figura de la sociedad de control en la que vivimos hoy sería el "deudor-adicto". Del proletario forzado a trabajar para sobrevivir pasamos al adicto que busca trabajar a cambio de droga, en medio de un mundo donde la diferencia entre hogar y trabajo se desvanece, al igual que los muros que separaban lo público de lo privado.

Nada de esto es inofensivo. Producto de la erosión de lo social, en cada vez más áreas se asume que la intervención estatal es necesaria para reemplazar funciones que alguna vez fueron desempeñadas por organizaciones civiles. Luego, no es claro si el futuro del capitalismo democrático occidental es algo parecido al modelo chino o si el futuro del modelo chino es algo parecido al capitalismo democrático. No son pocos los empresarios y líderes occidentales que observan crecientemente con mejores ojos la idea de un Estado autoritario que asegure la circulación del capital, al tiempo que vigile la provisión progresiva de bienes básicos a su población. Buena parte de la derecha chilena aplaudió que algunos alcaldes decidieran establecer "toques de queda" para los menores de edad en sus comunas, reemplazando así el rol de los padres por ordenanzas municipales.

La esterilidad de la acción política es una de las consecuencias de esta situación. No parece haber salida, y ni siquiera posibilidad de resistir la expansión de la lógica del capital y sus efectos. El progreso es justamente el nombre de ese avance implacable. El capital ya ni siquiera debe esforzarse por capturar y actualizar como mercancía las formas materiales y simbólicas producidas a lo largo de toda la historia de la humanidad, para ofrecérnosla como objeto de consumo. Hoy el producto somos nosotros mismos, al vender la imagen de nuestra propia existencia a través de las redes sociales. Pareciera entonces que la comunicación misma ha sido colonizada por el capital. Hasta el anticapitalismo es una atractiva y popular mercancía. Hace poco encontré en una tienda *hipster* una polera con el

10 Mark Fisher, *Capitalist Realism* (Londres: Zero Books, 2009).

rostro de Marx estampado: era hecha en Bangladesh, el país con peores condiciones laborales del mundo. En la misma tienda había otra camiseta desechable con eslóganes relativos a cuidar el medio ambiente y proteger el planeta.

El sentimiento de esta esterilidad es, probablemente, lo que lleva al declive de la democracia. Si nada puede ser cambiado y todos los partidos proponen casi lo mismo, ¿por qué siquiera simular elegir? ¿Qué es elegir cuando no existen realmente alternativas? No es raro que el populismo, que canaliza la frustración producida por el sentimiento de esterilidad de la política, siga simplemente escalando en todo el mundo democrático. Populismo que probablemente no tiene respuestas claras, pero que es justamente el alegato por la inexistencia de alternativas y la sensación de abandono de la comunidad política, razón por la cual, como destaca Josefina Araos[11], resulta de extrema relevancia analizar a nivel de sus causas, en vez de quedarse en la simple escandalera relativa a sus consecuencias.

Esta ilusión de que no existen alternativas es lo que Fisher llama "Realismo capitalista". Es la idea de que el mundo es lo que es: el capitalismo de mercado. La fuerza de esta idea es tal, que para los partidos políticos que defienden el orden imperante basta con mostrar que sus adversarios son tan poco admirables como ellos mismos para dar por ganada la partida. Hace un tiempo fui a una conferencia para empresarios en que uno de los expositores, aplaudido casi de pie, dedicó media hora a mostrar fotos de líderes izquierdistas con relojes caros y autos de lujo. Sin embargo, digo que se trata de una ilusión justamente porque los efectos destructivos de esta forma de organizar la vida humana son reales y expansivos, y no pueden ser mitigados sin cambios profundos. Todo orden social tiene muertos en el clóset y elefantes en la habitación. El capitalismo de mercado no es distinto.

11 Josefina Araos, "Populismo", *Claves para el debate* nº3 (diciembre de 2018).

4. Tres elefantes se balanceaban…

Uno de los elefantes en la habitación es el cambio climático. ¿Es viable el capitalismo como forma de relacionarnos con la naturaleza? Que muchos billonarios occidentales se dediquen a especular sobre cómo huir de nuestro planeta debería darnos una pista sobre lo que piensan al respecto. Se sabe que estamos destruyendo el planeta, pero se supone que es un fenómeno natural, pues se asume que el capitalismo es nada más que la expresión económica de la propia naturaleza humana. De ahí que se considere más razonable evaluar si podemos partir a destruir otros planetas, que tratar de evitar la destrucción del nuestro.

Otro de los problemas que hace dudar sobre la sustentabilidad del orden capitalista de mercado es el déficit de sentido que muchas personas sufren viviendo bajo él. Países muy avanzados experimentan verdaderas epidemias de suicidios, drogadicción y violencia nihilista. Fisher, en su libro, llama a politizar las enfermedades mentales, para dejar de entenderlas como meros fenómenos biológicos e individuales y reconocer, en cambio, el fuerte componente social de su desarrollo. La concentración geográfica de estas enfermedades en las grandes ciudades respalda la sospecha de que no son una realidad solo biológica, sino que se encuentran vinculadas a las formas de vida engendradas por una relación intensa con el régimen del capital.

La tercera realidad que amenaza el orden capitalista, siguiendo nuevamente a Fisher, es su horror burocrático. Los centros de llamado o *call center* son el mejor ejemplo de este fenómeno. Individuos sobrecargados como centro de imputación de responsabilidad deben enfrentar marañas burocráticas diseñadas para agotar su paciencia y sus recursos cada vez que un problema aparece en su relación con las empresas. La idea kafkiana de hombres y mujeres solitarios enfrentados al sinsentido y arbitrariedad implacables de aparatos burocráticos altamente complejos es una realidad que no murió con el comunismo. Estos aparatos tienden a comerse

también a las universidades, por mucho que estas se presenten como santuarios de la reflexión. Y si antes se pensaba que la burocratización era una plaga de las universidades estatales, nadie que esté familiarizado con el crecimiento del aparato funcionario de las universidades privadas podrá negar que hoy es una realidad transversal en ellas. Otro caso que ilustra de manera brutal el punto de Fisher es la crisis sanitaria que sufrió la ciudad de Osorno en julio de 2019, donde la negligencia de la empresa privada encargada del suministro de agua se tradujo en once días de privación de este recurso vital. En esa oportunidad se desplegó una estrategia de desinformación tipo *call center* en contra de una comunidad entera, e incluso en contra de la autoridad política, a la que se le anunciaron varias veces durante la crisis soluciones que resultaron ser falsas.

La desigualdad, por último, es un asunto que no debe ser mirado en menos. En particular, aquella que divide al mundo entre élites nómades globales y pobres atados a estados nacionales cada vez más impotentes, autoritarios y corruptos. La disolución de la solidaridad nacional entre élites capitalistas y trabajadores anuncia un nuevo tipo de organización del capitalismo global que bien podría traer de vuelta la lucha de clases como fenómeno generalizado. Los populismos nacionalistas podrían ser solo el primer escalón de un fenómeno mucho más potente y temible.

El estallido social vivido por Chile a fines del 2019 es una advertencia respecto a los efectos anómicos de la degradación del tejido social por parte de las instituciones mercantiles y estatales desreguladas o mal diseñadas, por un lado, y de la desvinculación moral de las élites respecto a los destinos de los países, por otro. Cuando las reformas no son hechas a tiempo y cuando los poderosos pierden de vista la situación vital de los demás grupos sociales, las necesidades descuidadas pueden explotar todas juntas de una sola vez, y en un contexto en que el pueblo ya no confía en que los grupos dirigentes puedan ni quieran ayudarlo. Esto se ve agravado por sujetos cuya identidad carece de sentido cívico: el sujeto mayoritario de la protesta chilena pareciera ser básicamente un cliente

indignado, y eso hace muy difícil demandarle responsabilidad respecto de las soluciones. Prácticamente carece de identidad ciudadana. Así, reformas que debieron haber sido implementadas gradualmente y maduradas a lo largo de décadas pasan a ser validadas por élites desprestigiadas en un ambiente de desconfianza e irresponsabilidad generalizada, y son ejecutadas de la noche a la mañana por parte de instituciones públicas y privadas que probablemente no están a la altura del desafío. El riesgo de que el resultado general sea una espiral descendente de conflicto y frustración es significativo. Y, también, que la salida final sea alguna variable posneoliberal del populismo. Habrá que ver si Chile logra superar el tremendo problema en que se metió. Pero los líderes de naciones capitalistas avanzadas, cargadas de las mismas expectativas defraudadas, deberían ponerle mucha atención a lo ocurrido.

En suma, es factible pensar que estamos presenciando los límites de la viabilidad de esta forma de organizar la vida humana. Pero solo porque podemos ver sus límites no significa que seamos capaces de imaginar un orden distinto. El gran problema del anticapitalismo de cualquier color reside precisamente en eso. Y es por esta misma razón que el fin del capitalismo se representa, más fácilmente, como fin de mundo puro y simple. Este efecto se ve acentuado por quienes imaginan su colapso como algo que ocurrirá de un día para otro, y no como un largo proceso, tal como el fin del imperio romano. Esta imaginación del cambio abrupto es promovida tanto por la idea moderna de "revolución" —que sigue penando a pesar de su irrealidad evidente— y por la ilusión de que el derrumbe de los socialismos reales conllevó el fin abrupto de un mundo, en vez de simplemente el colapso de una variedad del mismo orden en el cual vivimos.

Una respuesta popular a este problema es la idea de "anticipación". No sabemos cómo será el mundo poscapitalista, pero podemos anticiparlo en formas de vida distintas en el aquí y ahora. El problema obvio es que para "anticipar" algo distinto sería necesario saber más o menos de qué se trata. Esta idea parece dejarnos en el mismo lugar. Los teóricos seculares de la

"anticipación" de otro mundo suelen ofrecer como gran novedad formas desgastadas de socialdemocracia o socialismo que ya sabemos no conducen a ninguna parte diferente. No se puede imaginar un orden distinto sin un punto de apoyo en ese otro mundo. Pero ¿dónde podría encontrarse, en este mundo, un punto de apoyo como ese?

5. La respuesta de la cruz

La revelación cristiana nos ayuda a pensar de otro modo este asunto. Cristo y su mensaje son justamente ese punto de apoyo faltante. Cuando el lenguaje de la revelación se combina con el contenido efectivo de ella vuelve a tener vigor y sentido. La anticipación vuelve a ser la de la segunda venida de Cristo, y su contenido específico es el de los mandamientos cristianos. "Anticipar el reino" es justamente vivir en comunión de acuerdo a la revelación, esperando el fin de los tiempos. Y el contenido de la revelación, en buena medida, apunta a repensar el mundo desde la lógica del don, de la donación gratuita: un mundo creado por amor y donde los seres humanos son capaces de relacionarse a partir de él. Recuperar nuestro lenguaje moral —que es el lenguaje moral cristiano— nos permitiría fijar prioridades de manera justa e imaginar en conjunto lo que significa el desarrollo, dejando atrás la utopía de la autonomía individual neutralizante y abriendo la puerta para que la caridad —denostada en el mundo moderno como si se tratara de regalar lo que sobra— recupere un lugar central en nuestra descripción del mundo.

Más específicamente, desde el punto de vista de René Girard[12], el contenido de la revelación es la develación del mecanismo sacrificial que se encuentra detrás de la violencia humana. La revelación de la mentira asesina que subyace a todo orden político: el hecho de que toda sociedad está constituida sobre víctimas inocentes. Y es la incorporación del contenido

12 Ver René Girard, *Veo a Satán caer como el relámpago* (Madrid: Anagrama, 2002).

de esta revelación a nuestra vida en común el camino de salida trazado por Cristo. Es decir, el reconocernos como victimarios, abocándonos a disminuir el sufrimiento de nuestras propias víctimas.

Ahora bien, ¿cuál es el problema de esta respuesta? Que no otorga protagonismo exclusivo al orden político. La salvación, en términos cristianos, no es directamente política. La pregunta por el orden temporal es subordinada: el mejor orden temporal es aquel que favorece o entorpece lo menos posible la búsqueda de la salvación. Aquella que favorece lo más posible el reconocimiento de nuestra condición de victimarios y la búsqueda de reparación de dicha condición[13]. Y dicho orden resulta sumamente contingente y contextual. No existe, entonces, un "modelo cristiano". No existe un "imperio cristiano", pues todo imperio se alimenta del ocultamiento de sus crímenes. Los ciudadanos de la ciudad de Dios viven en este mundo, según la fórmula de Agustín, como peregrinos, sabiendo que la salvación no será obra humana. Es justamente el deseo de dominación de los imperios, la *libido dominandi* de toda organización política humana, la que es rechazada por estos pasajeros en tránsito.

¿Inutiliza esto el mensaje cristiano, en términos políticos? Lo cierto es que no. La política para peregrinos sigue siendo política. El peregrino sigue el paso de otros que vinieron mucho antes que él y que allanaron el camino. Disfruta de aquellos bienes que otros dejaron tras de sí, procura preservarlos y, en lo posible, mejorarlos para quienes vendrán después. El peregrino viaja ligero, con lo necesario, y protege las fuentes de comodidad y sustento que encuentra en el camino, ya que son ellas las que permiten aligerar el viaje. Esto implica un mandato de solidaridad intergeneracional y sustentabilidad ambiental. El peregrino, además, es un individuo libre que disfruta de la libertad de movimiento, de reunión y de su indemnidad durante el viaje que realiza en distintos momentos, en familia, solo y en grupos. La búsqueda, aunque sea realizada por todos

13 Discuto las posibilidades de este orden en mi libro *El poder del poder* (Santiago: Tajamar, 2016).

y en conjunto, tiene como centro al individuo. Luego, el mundo político del peregrino dista mucho del horror "comunitarista" que nos describen algunos liberales espantados.

Debemos pensar los distintos órdenes políticos como hosterías en el camino, las cuales deben ser capaces de ofrecer, durante lo que para nosotros parece una gran extensión de tiempo, cobijo, alimento y tranquilidad a los distintos tipos de peregrinos que por ahí pasarán. Debemos pensar, también, que dicha hostería debe estar dispuesta a guarecer, en la medida de lo realmente posible, a todos los peregrinos que toquen a su puerta en busca de ayuda. Esta imagen de la hostería no se asimila perfectamente ni a la polis griega, ni al Estado moderno ni a la familia, aunque comparta elementos de todas ellas. Es un lugar de paso, pero no es cualquier lugar. Es una realidad delimitada y concreta. Es una unidad política, pero curada del deseo de dominio y expansión. Es un espacio regido por la hospitalidad. Este mandato de hospitalidad es el que hace particularmente escandaloso, a ojos cristianos, el fenómeno que hoy se repite en las puertas de muchos de los países autodenominados "desarrollados": la muerte de inmigrantes de todas las edades que claman por un lugar donde vivir en paz, huyendo de conflictos y de los efectos de fenómenos climáticos producidos, no pocas veces, principalmente por la acción de esos países "desarrollados".

La búsqueda de la salvación de acuerdo a la directriz cristiana, así, tiene como efecto la imaginación del orden temporal como transitorio y secundario, además de obligarnos a reconocer su carácter victimario. No nos lo presenta como vehículo de salvación, sino como parte del camino de la salvación de quienes están en su búsqueda. Y pensar la política desde ese punto de vista ya tiene enormes consecuencias en ese plano.

Lo que creo que necesitamos, entonces, es imaginar una política peregrina y hospitalaria, orientada a dar sustento a los bienes básicos que todo aquel que está de paso necesita, y a cuidar y proteger las fuentes de esos bienes disponibles en el camino. Dicha política no se reduce a la forma del

Estado nacional. Su vivencia, de hecho, parte por los pequeños grupos que viven unidos por lazos de solidaridad, ya sea cristiana o secular. Los bienes materiales, en tal contexto, adquieren otro significado, al igual que la acumulación de dinero y poder. Tensionado por su destino trascendente, el orden temporal y sus lujos pierden mucho de su atractivo. La destrucción del medio ambiente, en cambio, queda en evidencia como el crimen absurdo y egoísta que es: la destrucción de los árboles que dan sombra a los peregrinos, de los arroyos que les dan agua, de los arbustos que les dan comida y de los refugios que les dan cobijo. La corrupción del camino por quien no cree deberle nada a nadie, ni a los que lo precedieron, ni a los que vendrán después de él, ni a sus propias víctimas que claman por techo y comida en su puerta. El crimen absurdo del sujeto soberano.

Bibliografía

Araos, Josefina, "Populismo", *Claves para el debate* nº3 (diciembre de 2018), https://www.ieschile.cl/wp-content/uploads/2018/12/Populismo-4-claves-para-el-debate.pdf.

Byung-Chul Han, *La sociedad del cansancio* (Barcelona: Herder, 2017).

Deneen, Patrick, *¿Por qué ha fracasado el liberalismo?* (Santiago: IES, 2019).

Elshtain, Jean Bethke, *Sovereignty: God, State and the Self* (Nueva York: Basic Books, 2008).

Fisher, Mark, *Capitalist Realism* (Londres: Zero Books, 2009).

Girard, René, *Veo a Satán caer como el relámpago* (Madrid: Anagrama, 2002).

La Caze, Marguerite, "Analogizing abortion", *The Analytic Imaginary* (Ithaca: Cornell University Press, 2002).

Ortúzar, Pablo, *El poder del poder* (Santiago: Tajamar, 2016).

Rand, Ayn, "The roots of war", *Capitalism: the unknown ideal* (Nueva York: New American Library, 1966).

Solzhenitsyn, Alexander, "Un mundo dividido en pedazos", discurso presentado en la Universidad de Harvard, 8 de junio de 1978, https://www.ersilias.com/discurso-de-alexander-solzhenitsyn-en-harvard/.

ÚLTIMOS TÍTULOS IES

FICHA
Páginas: 536 // Formato: Rustico
Dimensiones: 15x23cm // ISBN : 978-956-8639-37-2
Publicado en 2018

EL FEDERALISTA

Alexander Hamilton, James Madison y John Jay

Publicado a fines del siglo XVIII con el propósito de defender la ratificación de la constitución federal de los Estados Unidos, *El federalista* es un clásico de la reflexión política moderna. Los 85 artículos escritos por Alexander Hamilton, James Madison y John Jay —bajo el seudónimo de Publius— son, todavía hoy, un insumo indispensable para pensar sobre el gobierno republicano, la separación de poderes o el papel de una constitución.

Esta es la primera traducción al castellano de la "edición Gideon" de 1818, que contiene las correcciones que los tres autores hicieron a los textos originales de 1787 y 1788. Además, añadimos un prólogo del profesor Sanford Levinson, autor de *Argument Open to All: Reading The Federalist in the 21st Century* (Yale UP, 2015). En un contexto mundial caracterizado por la crisis de la democracia, puede ser provechoso detenerse en la lectura de este texto fundacional de ese régimen político en el mundo moderno.

FICHA

Páginas: 284 // Formato: Rústico

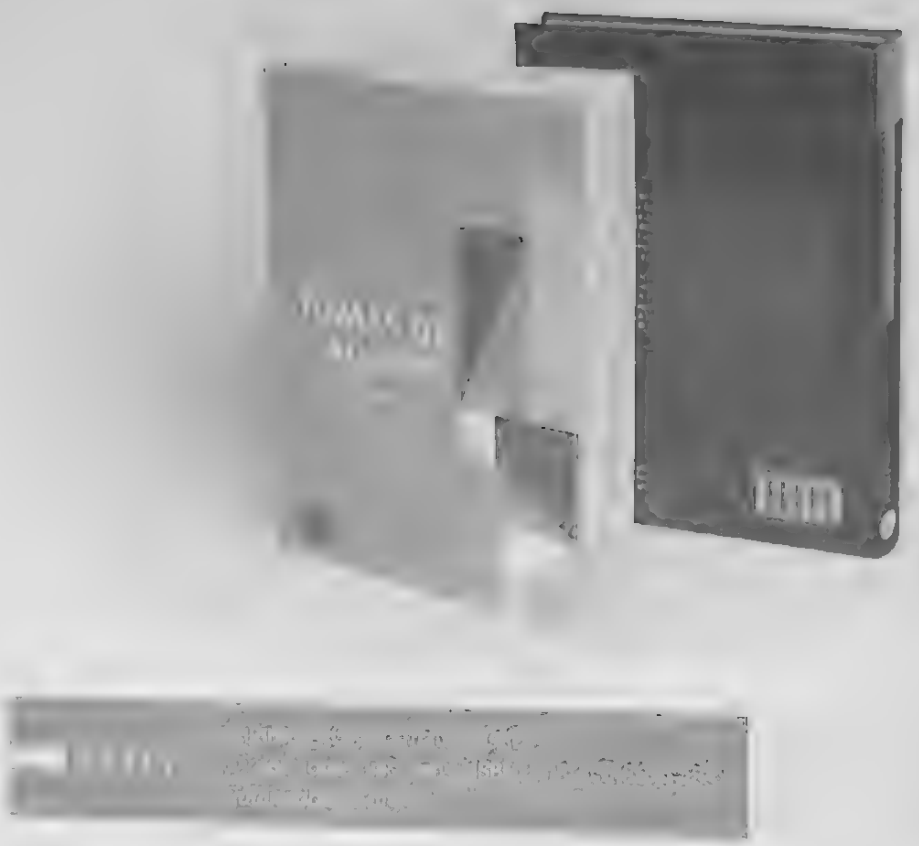
Publicado en 2019

LA MORAL DEL DERECHO

Lon L.Fuller

La moral del derecho es uno de los aportes más relevantes a la filosofía jurídica del siglo XX. En este ensayo, publicado por primera vez en 1964, Lon Fuller propone una sugerente conexión entre el derecho y la moral. El autor identifica ciertas exigencias formales que todo sistema jurídico debe satisfacer para cumplir su propósito de ordenar la conducta humana. Según Fuller, tales exigencias tienen un valor moral y no de mera eficacia: en eso consiste la moral interna del derecho. Más que profundizar en los fines sustantivos de las reglas, este ensayo se centra en analizar su creación y administración.

Cincuenta años después de la publicación de su edición definitiva, esta traducción incorpora un extenso capítulo final titulado "Una respuesta a los críticos", inédito hasta ahora en lengua castellana. En diálogo con diversos autores —principalmente H. L. A. Hart—, Fuller amplía y clarifica las tesis expuestas en la primera edición de *La moral del derecho*, presentando una articulación más acabada de su teoría. Así, combinando interdisciplinariamente perspectivas económicas y sociológicas con las estrictamente jurídicas, se ofrece al lector una original tesis sobre cómo debe diseñarse y operar un sistema jurídico en forma.



TOMÁS DE AQUINO, TEORÍA MORAL, POLÍTICA Y JURÍDICA

John Finnis

Al articular la herencia de la filosofía griega y el derecho romano con la enseñanza católica, Tomás de Aquino fue uno de los pensadores más influyentes en el desarrollo de la civilización occidental. Volver a reflexionar sobre su obra es un ejercicio intelectual siempre estimulante, y más todavía a partir de la mirada de John Finnis. En este documentado estudio, el prestigioso académico de la Universidad de Oxford examina de manera crítica y novedosa la filosofía práctica propuesta por el teórico medieval.

La edición inglesa de *Tomás de Aquino. Teoría moral, política y jurídica* dio inicio a la prestigiosa colección "Fundadores del pensamiento político y social moderno" de Oxford University Press. En base a un exhaustivo trabajo de fuentes, este libro analiza los principios de la teoría social, la relación entre libertad y moral, el fundamento de la justicia y los derechos humanos, el papel del Estado y, en suma, el sentido de la existencia y la acción humanas.

ÚLTIMOS TÍTULOS DE LA COLECCIÓN TEMAS ACTUALES

Lo natural y lo racional
Robert Spaemann

Las voces de la reconciliación
Ricardo Núñez y Hernán Larraín (eds.)

La gran sociedad
Jesse Norman

Subsidiariedad. Más allá del Estado y del mercado
Pablo Ortúzar (ed.)

Los fundamentos conservadores del orden liberal
Daniel J. Mahoney

Los invisibles. Por qué la pobreza y la exclusión social dejaron de ser prioridad
Catalina Siles (ed.)

Nos fuimos quedando en silencio. La agonía del Chile de la transición
Daniel Mansuy

La ilusión constitucional. Sentido y límites del proceso constituyente
Claudio Alvarado R.

El derrumbe del otro modelo. Una reflexión crítica
Alejandro Fernández (ed.)

Imaginar la república. Reflexiones sobre 'El federalista'
Claudio Alvarado R. (ed.)

Teoría de género o el mundo soñado de los ángeles
Bérénice Levet

El IES es un centro de estudios independiente dedicado a la investigación y publicación en torno a temas públicos. Con un fuerte énfasis en las humanidades y ciencias sociales, el IES busca servir a la sociedad desde el plano de las ideas, sobre la base de la subsidiariedad, la solidaridad, el estado de derecho y otros principios e instituciones coherentes con la dignidad de la persona humana.

La colección TEMAS ACTUALES del IES es una contribución —desde una perspectiva académica y rigurosa— a la comprensión de los desafíos que enfrentan la sociedad y la cultura en el mundo contemporáneo.

La crisis social desatada en Chile en octubre de 2019 se ha interpretado como una respuesta al carácter individualista de nuestra sociedad. Sin embargo, ¿qué significa que nuestro orden social se construya desde premisas individualistas? ¿No eran la autonomía y la libertad individual un norte primordial de nuestra política? Ya sea que hablemos de pobreza, medioambiente o consumismo, hoy los dardos apuntan al individualismo como el principal responsable de estos problemas. Es indudable que se trata de desafíos acuciantes, pero el riesgo de este fenómeno salta a la vista: reducido a una mera etiqueta, el concepto se vuelve cada vez más insuficiente para comprender el presente.

Primera persona singular. Reflexiones en torno al individualismo analiza críticamente ciertas categorías individualistas que predominan en el mundo contemporáneo. Con una mirada multidisciplinaria y revisando aspectos políticos, económicos y culturales, los ensayos recopilados en este libro pretenden ir más allá del reproche moral, distinguiendo la soberanía absoluta e ilimitada del individuo de la necesaria reivindicación de las libertades personales. En plena discusión acerca de un nuevo pacto social para nuestro país, reflexionar sobre estos asuntos resulta una tarea indispensable.

www.ieschile.cl

i e s instituto de estudios de la sociedad

Hanns Seidel Stiftung

ISBN 978-956-8639-42-6